ہندی فلسفہ کے عام اصول
شیو موہن لعل ماتھر

ہندی فلسفہ کے عام اصول

مؤلف

شیو موہن لعل ماتھر

ترقی اردو بیورو نئی دہلی

پیش لفظ

ہندوستان میں اردو زبان وادب کی ترقی وترویج کے لیے ترقی اردو بیورو (بورڈ) قائم کیا گیا۔ اردو کے لیے کام کرنے والا یہ ملک کا سب سے بڑا ادارہ ہے جو دو دہائیوں سے مسلسل مختلف جہات میں اپنے خاص خاص منصوبوں کے ذریعہ سرگرم عمل ہے۔ اس ادارہ سے مختلف جدید اور مشرقی علوم پر مشتمل کتابیں خاصی تعداد میں سماجی ترقی، معاشی حصول، عصری تعلیمی اور معاشرہ کی دوسری ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے شائع کی گئی ہیں جن میں اردو کے کئی ادبی شاہکار، بنیادی متن، قلمی اور مطبوعہ کتابوں کی وضاحتی فہرستیں، تکنیکی اور سائنسی علوم کی کتابیں، بچوں کی کتابیں، جغرافیہ، تاریخ، سماجیات، سیاسیات، تجارت، زراعت، لسانیات، قانون، طب اور علوم کے کئی دوسرے شعبوں سے متعلق کتابیں شامل ہیں۔ بیورو کے اشاعتی پروگرام کے تحت شائع ہونے والی کتابوں کی افادیت اور اہمیت کا اندازہ اس سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ مختصر عرصہ میں بعض کتابوں کے دوسرے تیسرے ایڈیشن شائع کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ ترقی اردو بیورو نے اپنے منصوبوں میں کتابوں کی اشاعت کو خاص اہمیت دی ہے۔ کیوں کہ کتابیں علم کا سرچشمہ رہی ہیں اور بغیر علم کے انسانی تہذیب کے ارتقا کی تاریخ مکمل نہیں تصور کی جاتی۔ جدید معاشرے میں کتابوں کی اہمیت مُسلّم ہے۔ بیورو کے اشاعتی منصوبہ میں اردو انسائیکلو پیڈیا، ذولسانی اور اردو۔ اردو لغات بھی شامل ہیں۔

ہمارے قارئین کا خیال ہے کہ بیورو کی کتابوں کا معیار اعلا پائے کا ہوتا ہے اور وہ ان کی ضرورتوں کو کامیابی کے ساتھ پورا کر رہی ہیں۔ قارئین کی سہولتوں کا مزید خیال کرتے ہوئے کتابوں کی قیمت بہت کم رکھی جاتی ہے تاکہ کتاب زیادہ سے زیادہ ہاتھوں تک پہنچے اور وہ اس بیش بہا علمی خزانہ سے زیادہ سے زیادہ مستفید اور مستفیض ہو سکیں۔

یہ کتاب بھی بیورو کے اشاعتی پروگرام کی ایک کڑی ہے۔ امید ہے کہ آپ کے علمی ادبی ذوق کے تسکین کا باعث بنے گی اور آپ کی ضرورت کو پورا کرے گی۔

ڈاکٹر فہمیدہ بیگم
ڈائریکٹر ترقی اردو بیورو

فہرست

مقدمہ

ہندی فلسفہ کا آغاز ہمیں ماضی بعید کی طرف لے جاتا ہے۔ رگ وید کے منتروں میں ان کے نشان صاف طور سے ملتے ہیں رگ وید ان آریوں سے ہمیں دستیاب ہوئے ہیں جو دوسرے عہد ہزار سال قبل مسیح کے لگ بھگ اپنے نئے وطن میں آکر سکونت پذیر ہوئے، کچھ بہت دن نہیں گزرے تھے۔ اس لیے ہندی فلسفے کی تاریخ کوئی تین ہزار برسوں کو محیط ہے۔

موجودہ تاریخ ان فلسفیوں کی سوانح سے خالی ہے، جن سے ہمیں یہاں بحث ہے۔ یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ ان عظیم شخصیتوں کے ذاتی حالات کی طرف دلچسپی اس لیے نہ تھی کہ قدیم ہندوستانیوں نے اس امر کو اچھی طرح دل نشین کر لیا تھا کہ افراد صرف اپنے زمانے کی پیداوار ہوتے ہیں اور اس سرزمین پر پھولتے پھلتے ہیں جو ان کے لیے تیار ہوتی ہے اور وہ اس ذہنی ماحول میں سانس لیتے ہیں جو خود ان کی بنائی ہوئی نہیں ہوتی۔ اور شاید ان عظیم شخصیتوں کا خود اپنے متعلق جذبۂ انکسار بھی ایک اہم بات ہے، جو ان کے سوانح کے بارے میں ہماری لاعلمی کا سبب ہو سکتی ہے۔

ہندی فکر کی نمایاں خصوصیت اس کی گہرائی اور لطافت ہے اور اس کی کئی اقسام ہیں تحقیق کا کوئی ایسا باریک فرق نہیں جو اس میں موجود نہ ہو۔ بعض نکتے جنھوں نے اس کو سلبی اور قنوطی کہا ہے۔ اس کے چند پہلوؤں کی حد تک یہ بات صحیح نہیں ہے لیکن کلی طور پر یہ بیان بالکل گمراہ کن ہے جیسا کہ ہمارے پیش کردہ اس دور کی ترقی کے مختلف مدارج کی وضاحت سے ظاہر ہوگا کہ خارجی کائنات کی حقیقت یا وسیع معنی میں حیات کی رجائی نقطۂ نظر کو سمجھنے کو کچھ کم اہمیت نہیں دی گئی۔

سچ تو یہ ہے کہ ہندی فکر میں ترقی کی ایسی مختلف قسمیں ظاہر ہوتی ہیں کہ وہاں سادہ سیرت نگاری شامل نہیں کی جا سکتی۔ اس مختلف قسم کی ترقی میں دو مختلف میلانات صاف طور پر قابل شناخت ہیں۔ ایک وہ جو وید کو اپنا ماخذ سمجھتے ہیں اور دوسرے وہ جو آزاد خیال ہیں ان کو علی الترتیب آستک اور ناستک کہہ سکتے ہیں۔ یہ دوسرا میلان بعد کے زمانہ کا ہے کیونکہ اس کا آغاز پہلے میلان کے خلاف ردِ عمل کے طور پر پیدا ہوا ہے۔ لیکن یہ بہت بعد کا میلان نہیں ہے کیونکہ یہ اپنے آپ کو بہت پہلے ظاہر کر چکا ہے جیسا کہ خود ویدک منتروں سے اس کے حوالے دستیاب ہوتے ہیں۔ ابتدا میں یہ سلبی اور تنقیدی حیثیت سے ظاہر ہوتا ہے لیکن اس کے بعد یہ اصلاحی پہلو اختیار کر لیتا ہے جو ہندی فلسفے کی تاریخ میں بہت قابلِ قدر ہے۔ وسیع معنی میں یہ قنوطی اور وجودیاتی ہے۔ دوسرے نظریے کو بیان کرنا کچھ مشکل ہے کیونکہ وہ بالکل ابتدائی محفوظ صورت میں بھی نہایت پیچیدہ خصوصیت پیش کرتا ہے۔ مثال کے طور پر رگ وید میں نغموں کی روح رواں رجائیت پسند ہے۔ تاہم بعض وقت رنج کا لہجہ بھی ظاہر ہوتا ہے جیسا کہ دیوی اوشا کو مخاطب کرنے کے لیے جو نغمے پیش ہوئے ہیں ان میں خاص طور پر اس طریقے کی نشاندہی کی جا سکتی ہے جہاں وہ دیوتاؤں کا حکم مانتی ہوئی اور فانی انسانوں کی زندگی تباہ کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔

متذکرہ دو میلانات کے امتیازی نشانات اب بڑی حد تک ختم ہو چکے ہیں کیونکہ دیرینہ تعلق کی وجہ سے ایک کے نظریے دوسرے نظریوں کے مطابق ہو گئے لیکن پھر بھی فرق تو ضرور باقی رہا جو ویدانت اور جین مت میں دکھائی دیتا ہے اور

فکر کی یہ دو قسمیں اپنے اصل اور عام منشاء میں مختلف ہونے کے باوجود چند مشترکہ خط و خال پیش کرتی ہیں کیونکہ اگر غور کیا جائے تو یہ بطور کل ہندی فلسفہ کے اساسی اصول ہیں۔

(۱) ان میں پہلے تو یہ ہے کہ مذہب اور فلسفہ دونوں ہندوستان میں جداگانہ حیثیت نہیں رکھتے اور زمانہ حال میں بڑی حد تک یہ روزمرہ کا موضوع ہے۔ ہر مقام پر شروع میں مذہب اور فلسفہ دونوں ایک ہی خیال کیے جاتے ہیں۔ بالآخر ان کی غرض و غایت بھی ایک ہی ہے اور وہ ہے وجود کے مرکزی مفہوم کی تلاش، لیکن پھر بھی وہ الگ ہو کر مختلف سمتوں میں ترقی کرتے ہیں۔ ہندوستان میں بھی یہ تفریق عمل میں آئی ہے۔ بہت ممکن ہے کہ یہ نیتجہ ہندی فکر کی جداگانہ ترقی سے حاصل ہوا ہو اور عام طور پر اس کی نمایاں فضیلت کا باعث بنا ہو لیکن لفظ مذہب غیر واضح ہونے کے سبب سے ہم اس قول کے صحیح مفہوم کے جاننے سے محروم رہتے ہیں۔ جیسا کہ سب ہی کو معلوم ہے کہ اس لفظ کے معنے ہماری قوتوں کو آزادانہ استعمال سے دو کنے والے وہموں سے لے کر خدا کے ساتھ مل کر ایک ہو جانے کے لیے انسانی روح کے اشتیاق پر حاوی ہیں۔ اس لیے یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ بحث طلب قول کس معنے میں صحیح ہے۔ مذہب کے معنے خواہ کچھ ہوں وہ کسی عقیدہ یا بیرونی شاہدوں پر اکتفا کیے بغیر لازمی طور پر ایک نصب العین تک آگے بڑھنا ہے۔ اس کی خاص پہچان یہ ہے کہ یہ حقیقی زندگی کو ترقی دینے میں معاون ہو۔ اس معنے میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہندوستان میں فلسفہ اور مذہب ایک ہی ہیں۔ قدیم ہندوستانی تلاش حق پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ یہ کوشش کرتے تھے کہ حق کو اپنے ذاتی تجربہ کے ذریعے عملی جامہ پہنائیں۔ وہ موکش یا نجات حاصل کرنے کے لیے نہایت سرگرمی سے تنوگیان کی پیروی کرتے تھے۔ اس لیے ان کی رائے میں فقط ذہنی تعین نہیں بلکہ نجات ہی فلسفہ کا منزل مقصود تھا۔ موکش کا تصوّر ہر ایک نظام میں کچھ مختلف ہے لیکن مذہب نے اسے فلسفیانہ تہذیب کا معراج مانا ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ ہندی فلسفے کا نصب العین منطق سے پرے ہے۔ اس نقطۂ نظر کی خصوصیت اس صورتِ حال سے منسوب کی جاتی ہے کہ ہندوستان میں فلسفے کا آغاز تعجب یا حیرت سے

نہیں ہوا جیسا کہ مغرب میں ہوا۔ بلکہ اس عملی ضرورت کے دباؤ سے ہوا جو زندگی میں طبعی اور اخلاقی برائی کی موجودگی کے باعث پیدا ہوئی۔ سوال یہ ہے کہ اس برائی کو کیونکر ختم کیا جائے جو قدیم ہندوستانیوں کو بے حد تکلیف دیا کرتی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ موکش ایسی حالت ہے جو ان تمام برائیوں پر فتح حاصل کر لیتی ہے۔ اور تمام نظامات فلسفہ ایک نہ ایک مفہوم میں اس کی تائید کرتے ہیں۔

فلسفیانہ جدوجہد کی توجہ اولاً زندگی کی برائیوں کا علاج ڈھونڈھ نکالنے کی طرف پھیری گئی تھی اور مابعد الطبیعاتی مسایل کی طرف توجہ قدرتی طور پر واقع ہوئی۔ لیکن یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ موکش کا تصور موت کے نظریہ سے متعلق ہونے کی حیثیت سے اس کی بنیاد صرف قیاس پر ہے اور یہ اگرچہ ایمان کی منزل مقصود قرار دی جا سکتی ہے لیکن فلسفہ کی نہیں ہو سکتی مگر اب ایسا کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ تیزی کے ساتھ یہ خیال کیا جانے لگا کہ موکش کا نصب العین اس زندگی میں قابل حصول ہے۔ اس کے باوجود یہ یقیناً ایک معیار بعید سمجھا جاتا ہے مگر خاص توجہ کی بات یہ ہے کہ یہ خیال جاتا رہا کہ نجات کسی آیندہ زندگی میں حاصل ہوگی۔ انسان کی غرض وغایت اب یہ نہ رہی کہ اس کو کمال حاصل کرنے کے لیے کسی فرضی مستقبل کی ضرورت ہوگی بلکہ اس زندگی میں اس کی جانب مسلسل ترقی سے یہ مقصد حاصل ہوسکتا ہے۔ ایسے نظریے بھی جو اپنے باقاعدہ اور طریقہ کے مطابق جیون مکتی کے معیار کو تسلیم نہیں کرتے۔ مثلاً نیایے ویشیشک یا وشسٹٹ ادویت ان میں بھی صاف طور پر یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ انسان کو روشن خیالی کی حالت پر پہنچنے کا امکان یہاں اور اس زندگی میں ہے اور یہ حق بجانب ہے کیونکہ دنیا کے رنگ ڈھنگ کے متعلق اس کے نظریے کی مکمل کایا پلٹ ہو جاتی ہے اور اس کے مطابق زندگی بسر کرنے کے لیے وہ اپنی باقی زندگی کو ایک بالکل نئی حقیقی اہمیت دینے لگتا ہے۔ ویدک دور کے پچھلے حصہ میں ایسا ہی معیار ایک بہت ذی اثر نظریے کا اہم جزو تھا اس لیے کہ یہ اپنشدوں میں پایا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک رسالہ میں ذکر کیا گیا ہے "جب دل میں جگہ

دی ہوئی تمام خواہشات محو ہو جاتی ہیں تو انسان زندہ جاوید ہو جاتا ہے جس کو یہیں اس کو برہمہ کا وصال نصیب ہو جاتا ہے۔ وہ یہ یکتی والا قدیم نقطۂ نظر بھی ابھی تک باقی ہے لیکن وہ ابتدائی زمانہ کی ایک یادگار ہے جب کہ یہ عقیدہ نہ رائج تھا کہ یہاں بسر کی ہوئی اچھی بری زندگی کے پھل موت کے بعد کہیں اور بھگتنا ہوگا۔ اس نظریے کو برقرار رکھنے سے کسی مذہب کے فلسفیانہ نقطۂ نظر میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

(۲) ایسے نقطۂ نظر سے ایک ضروری منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ نجات حاصل کرنے کے لیے عملی ذہنی اور اخلاقی تربیت کا ایک مناسب طریقہ تجویز کیا جائے فلسفہ اس لحاظ سے ایک راہِ فکر نہیں رہتا بلکہ ایک راہِ حیات بن جاتا ہے۔ قدرتی طور پر دونوں روایات کے دستور العمل میں اختلاف موجود ہے لیکن دونوں کی تہہ میں ترکِ دنیا یا تیاگ کا جذبہ موجود ہے جس کو دل نشین کرنا بھی تمام ہندی نظاموں کی ایک اور مشترکہ خصوصیت ہے شنکر کا ایک مشہور شاگرد دسولیشور کہتا ہے کہ اگرچہ نظامہائے فکر بشمول ناستک مثلاً بدھ مت اپنے نظریوں میں اختلاف رکھتے ہیں لیکن نفس کشی کی ضرورت پر اتفاق رکھتے ہوئے بھی وہ اس کو ثابت کرنے کے لیے مختلف دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ ناستک نظامات جو عام طور پر قنوطی تھے۔ ان کے متعلق یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ وہ مکمل بے تعلقی کی سفارش کرتے ہوں کیونکہ ان میں زندگی کی بے بنیادی اور بیستی کا نظریہ سرایت کیا ہوا ہے لیکن خاص غور طلب مسئلہ تو یہ ہے کہ آستک مذاہب جن میں بعض رجائیت پسند تھے انھوں نے بھی ایسا ہی کیا۔ لیکن ترکِ دنیا کے متعلق دونوں مذاہب کی تعلیم میں ایک خاص اختلاف رائے ہے۔ ناستکوں کا کہنا ہے کہ انسان کو کسی حال میں بھی قطعی طور پر دنیا سے اپنا رخ پھیر لینا چاہیے لیکن آستک خیال کرتے ہیں کہ ترک کے معیار کو رفتہ رفتہ عمل میں لانا چاہیے۔ جیسا کہ ڈاکٹر ونٹرنز کہتا ہے ان کی رائے میں تیاگ یا سنیاس تک فقط آشرم کے نظریہ کے نقطۂ نظر سے پہنچنا چاہیے۔ جس کی رو سے ہر ایک آریہ کو پہلے برہمہ چاری یا وید کے طالب علم کی حیثیت سے اپنی زندگی بسر کرنی پڑتی ہے اور وہ صاحبِ جایداد یا گرہستیہ

ہو کر کنبہ کی بنیاد رکھتا ہے۔ دیوتاؤں کو بھینٹ چڑھاتا ہے اور برہمنوں کی عزت
کرتا ہے۔ یہ سب ہونے کے بعد اس کو بن باسی یا سنیاسی کے طور پر دنیا سے کنارہ
کرنے کی اجازت دی جاتی ہے ان دو معیاروں کا موازنہ مہابھارت کے ایک باب
میں جس کا عنوان ہے "باپ اور بیٹے کے درمیان گفتگو" باپ آستک نقطۂ نظر
کی نمایندگی کرتے ہوئے دعوے سے کہتا ہے کہ آشرم کی اخلاقی تربیت کی
تکمیل کے بعد ترک دنیا ہونا چاہیے۔ بیٹا اس خیال کا ہے کہ بے شمار غیر یقینی حالات
زندگی میں اس قدر دیر لگانے والی اخلاقی تربیت کی پیروی کرنے سے بڑھ کر
اور کوئی نادانی نہیں ہے اور استدلال کرتا ہے کہ تمام دنیوی بندھنوں کو
یکدم توڑ ڈالنا چاہیے۔ مطلب یہ ہے کہ پہلی رائے کے بموجب سماجی زندگی میں
ابتدائی تربیت کی جا سکتی ہے اور کسی وقت بھی دنیا کے متعلق وہم دور ہو جانا
ہی کافی ہے۔ ایک گروہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ سیرت کی تکمیل کے لیے سماجی تربیت
ناگزیر ہے اور دوسرا گروہ یہ خیال کرتا ہے کہ اس سے امداد کی بجائے بڑی حد
تک رکاوٹ پیش آتی ہے یہ بھی سمجھ لینا ضروری ہے کہ ناستک جو سماجی پہلو
کو اہمیت نہیں دیتے وہ فقط تربیت نفس کے وسیلے کے طور پر ہے۔ اس معاملہ
میں ان کا طرزِ عمل نہ انقلابی ہے اور نہ عدم توجہ کا۔ اس لیے کہ ہم جانتے ہیں
کہ وہ بذاتِ خود سوسائٹی کی بہت زیادہ قدر کرتے ہیں اور بنی نوع انسان کے
لیے ہمدردی اور مہربانی کی ضرورت پر خاص طور پر اہمیت دیتے ہیں۔ اس کے
علاوہ اور بھی چند اختلافات ہیں مثلاً ناستکوں میں ریاضت کشی اخلاقی اصول
کا شغل جس کو وہ عملی تربیت کا ایک خاص طریقہ سمجھتے ہیں اور آستک اس کو فقط
ایک تازہ سلسلۂ تربیت کی تیاری سمجھتے ہیں جو مختلف مذاہب میں مختلف ہو سکتی
ہے۔ اختلافات کی تفصیلات خواہ کچھ ہی ہوں لیکن ترک دنیا کا اصول اس حیثیت
سے دونوں روایات کو ایک اتحاد میں باندھ کر رکھ دیتا ہے۔ اس طرح عبادتِ
ظاہری جو آیندہ نصیب ہونے والی دنیا میں کامیابی کا راگ الاپتی ہے۔
مکمل نفس کشی پر ختم ہوتا ہے کیونکہ اس کے مجوزہ کرموں کے پھل اس دنیا میں تو
بھگتنے نہیں پڑتے بلکہ اور کسی جگہ اور ان حالات میں جو موجودہ زندگی سے بالکل

مختلف ہوتے ہیں۔ بے تعلقی کا اصول جو ایسے نظریوں میں بطور اشارہ چھپا ہوا تھا وہ کھلم کھلا کر دیا گیا۔

ہندی فلسفہ کا منزلِ مقصود جس طرح منطق سے ماورا ہے اسی طرح اخلاقیات کے بھی پرے ہے۔ بہرحال چونکہ ہندی مفکرین نے راحیانہ معیار کے عقلی سبب کو دو مختلف طریقوں سے واضح کیا ہے اس لیے ماورائی اخلاقی طریقہ کی اہمیت مختلف نظاموں میں مختلف ہے۔ لیکن یہ اختلاف پہلے اختلاف کی طرح آستک اور ناستک روایات کی تقسیم کے مطابق نہیں ہے۔ بعض نظام جیو یا انفرادی روح کو ابدی یا ناقابلِ تحلیل مانتے ہیں تو دوسرے کسی نہ کسی مفہوم میں اس سے انکار کرتے ہیں۔ مثلاً بدھ مت روح انفرادی کو ایک مستقل ہستی تسلیم کرنے سے بالکل انکار کرتا ہے۔ اور مطلقیت کے مطابق انفرادی روح کو سچی یا کلی روح میں جذب ہو جانے والا سمجھتا ہے۔ اس لحاظ سے روح کی انفرادیت عارضی قرار پاتی ہے۔ اس کے برعکس راما نج کا خدا پرست نظام اور جین مت یا نیائے ویشیشک کی طرح کثرتِ وجود کو تسلیم کرنے والے نظامات روح انفرادی یا جیو کو ابدی اور ناقابلِ تحلیل تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن یہ بھی کہتے ہیں کہ جیو کو مکتی یا نجات اپنی خودی یا اہنکار کو فنا کرنے ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اب ان نظامات کی رو سے جو کسی نہ کسی صورت سے جیو کا انکار کرتے ہیں ان کے لیے فرض یا اخلاقی پابندی کی اہمیت کا تصور بھی باقی نہیں رہتا۔ دوسرے نظامات میں جہاں جیو کو اصلی اور ناقابلِ تحلیل سمجھا گیا ہے۔ تسخیرِ نفس کی تعلیم بھی دی جاتی ہے۔ ان میں فرائض کا شعور تو باقی رہتا ہے لیکن سالک تعلیم کی تکمیل کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیتا ہے بغیر اس خیال کے کہ اس کے حقوق کیا ہیں اور کیا نہیں۔ یعنی اگر سماج اور اس کے فرد میں فرق تو محسوس کیا جاتا ہے لیکن حقوق و فرائض کے درمیان فرق باقی نہیں رہتا اور اس حد تک عام اخلاقیات کی نسبت اس کا معرکہ بہت بلند ہو جاتا ہے۔ ذاتی اغراض کو بالکل ترک کر دینے کی وجہ سے دونوں طرزِ خیال کے مطابق اخلاقی کائنات کی شعریت ماورائے ادراک ہو جاتی ہے۔

ابتدائی مدارج میں بھی عملی تربیت جو عموماً مروجہ اخلاقیات سے ماورا

ے جانے کا قصد رکھتی ہے ۔ اس کا بھی ایک ہی مطلب ہے۔ ہندی نقطۂ نظر کے مطابق کسی فرد کے فرائض انسانی سماج تک محدود نہیں ہیں بلکہ درحقیقت کل ذی حس مخلوق پر حاوی ہیں" اپنے پڑوسی سے بھی اسی طرح محبت کرو جس طرح تم اپنے آپ سے محبت کرتے ہو" یہاں پر یہ اضافہ کیا گیا ہے " تمام ذی حس موجودات ہمارے پڑوسی ہیں" یہ اس شخصیت کی نصیحت ہے جس سے بہتر آج بھی کوئی شخص ہندستانی معیار زندگی کی تشریح کرنے کے قابل نہیں ہے۔ اخلاقی عمل کی ایسی توسیع ہندی اخلاقیات کی روح کے عین مطابق ہے جس کی اصلی تعلیم اپنے حقوق کو جتلانا نہیں کہ ان کے لیے بھی کوئی فرائض کو پُرجوش عقیدت کے ساتھ ادا کرنا ہے۔ جو لوگ اخلاقی شعور سے متفق نہیں ہوتے ممکن ہے کہ ان کے لیے کوئی فرایض قابل ادائگی نہ ہوں لیکن اس کے یہ معنے نہیں کہ ان کے لیے بھی کوئی فرایض انجام نہ دیے جائیں۔ تمام ذی روح ہستیوں کے بھائی چارہ کے نصب العین کی بہترین وضاحت اہنسا یا کسی کو دُکھ نہ پہنچانے کے اصول سے کی گئی ہے ۔ یہ اصول ہندوستان کے ہر ایک دھرم کا ایک کامل اصول ہے جو نہ صرف رشیوں اور منیوں کے زیر عمل رہا بلکہ اشوک جیسے شہنشاہوں نے بھی اس پر عمل کیا۔ ہو سکتا ہے کہ اس سے انسانی معاشرہ کی اہمیت کچھ کم ہو جائے۔ یہ اس لیے ہے کہ یہ نصب العین اس کی کچھ کم عزت نہیں کرتا بلکہ وہ زیادہ عزت جامع کل کو دیتا ہے جس میں سب ذی روح شامل ہیں ۔ اس سے انسانی وحدت کا منشا مسترد نہیں ہوتا۔ یہ نصب العین محض انسانی فلاح وبہبود کی جدوجہد تک موقوف نہیں بلکہ اس استحقاق کے مدنظر جو نسل انسانی کو ترکیب کائنات میں حاصل ہے اس کو تمام ذی روح افراد کے لیے اپنے فرائض کی انجام دہی ضروری ہے سماجی اخلاقیات انفرادی حیثیت سے ہمارے نقطۂ نظر کو کتنا ہی وسیع کیوں نہ کرے ۔ وہ ہمیں باقی مخلوقات سے الگ ہی رکھتی ہے ۔ انفرادی خودغرضی کے علاوہ ایک اور نوعی خودغرضی بھی ہوتی ہے جو اس خیال کو پیدا کرتی ہے کہ انسان سے کم درجہ کی کائنات کو نوع انسانی کے فایدہ کے واسطے کام میں لایا جا سکتا ہے۔ اگر انسان کو سچ مچ آزاد ہونا ہے تو اس خیال سے بھی چھٹکارہ پانا چاہیے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ وہ خود اپنے آپ کو لشرمرکزی

نقطۂ نظر سے بلند تر کرلے اور ہر ایک چیز کو برابر قابلِ تعظیم سمجھے۔

ہندی فکر کے تمام شعبوں میں دو ابتدائی اصول مُضمر کہ ہیں، ایک تو موکش یا نجات کی جستجو جو انتہائی نصب العین ہے اور دوسرے اس کو حاصل کرنے کے لیے مجوزہ دستور العمل جس کی روح رواں ترک دنیا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ فلسفہ کا منشا جیسا کہ ہندوستان میں سمجھا جاتا ہے نہ محض عقلیت ہے اور نہ اخلاقیات، بلکہ یہ ان دونوں پر مشتمل ہے اور دونوں سے ماورا بھی۔ یا یوں کہیے جیسا کہ اس سے قبل بھی بیان کیا گیا ہے کہ فلسفہ کی خود غرض وغایت منطق و اخلاقیات کی رسائی سے بالاتر ہے۔ لیکن یہ نہ بھولنا چاہیے کہ اگرچہ یہ آخری مقصد قرار نہیں دیے جاتے لیکن وہاں تک پہنچنے کے لیے یہی واحد ذرائع ہیں۔ ایسا سمجھا جاتا ہے کہ جیو یا انفرادی روح کی پرواز میں یہ دونوں بازو کا کام کرتے ہیں۔ ان دونوں ہی کی مدد سے جس انتہائی مقصد تک پہنچتے ہیں۔ اس میں ایک طرف تو "گیان" یا "معرفت" ہے وہ ایک ایسا عقلی اذعان ہے جو پختہ ہو کر راست تجربے کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ دوسری طرف "ویراگیہ" یا ترکِ ذات ہے۔ جو اپنی مابعد الطبیعاتی بنیاد کی وجہ سے یقینی ہو جاتی ہے۔ یہ دراصل قابلِ امتیاز طور پر شانتی یا سکونِ قلب کی کیفیت ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ یہ لازماً تعطل کی ایک حالت ہے لیکن اہمیت تو خود اس حالت یا تجربۂ باطن کو دی جاتی ہے جو اس منزلِ مقصود تک پہنچاتا ہے۔ خارجی عمل کو تو یوں سمجھا جاتا ہے کہ گویا اس کا اظہار ہے اور محض ثانوی۔ فلسفیانہ تربیت کی قدر وقیمت نہ کسی شخص کو ایسے کام کی جانب ترغیب دلاتا ہے جو وہ کسی اور طریقہ سے نہ کر سکے اور نہ ایسی تعلیم دیتا ہے کہ جس کا علم اس کو کسی اور طریقہ سے نہ ہو سکے بلکہ دراصل یہ اس امر پر مشتمل ہے کہ انسان کو اس کی گذشتہ زندگی کے مقابلے میں کہیں زیادہ بہتر بنا دیا جائے۔

ہندی فلسفہ کی تاریخ ان طریقوں کی تاریخ ہے جن میں دو روایات کے عمل اور ردِ عمل کا اثر ایک دوسرے پر ایسا پڑا جس کے نتیجہ کے طور پر کئی متضاد مذاہبِ فکر کا آغاز ہوا۔ یہ باہمی اثر بنیادِ فکر کی توسیع کے ذریعہ کے طور پر بے شک پسندیدہ ہے مگر ان دونوں نظریوں کے خیالات نے ایک دوسرے کو اس قدر متاثر

کیا کہ یہ معلوم کرنا مشکل ہوگیا کہ ان میں سے ہر ایک کا کون سا جزو دوسرے میں شامل ہو گیا مثلاً جیون مکتی کا نصب العین کے متعلق یہ یقین کے ساتھ کہنا مشکل ہے کہ یہ نصب العین دونوں روایات میں سے کسی روایت کا پابند ہے۔ اس ارتقاء میں کبھی ایک مذہب فکر اور کبھی دوسرا مذہب فکر حاوی ہو جاتا تھا۔ ایک زمانے میں بدھ مت کو فوقیت حاصل ہوگئی اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ گویا یہ ہمیشہ کے لیے دوسروں پر غالب رہے گا۔ لیکن آخر کار ویدانت کو کامیابی حاصل ہوئی۔ ظاہر ہے کہ اس دوران میں ویدانت کی بہت کچھ پابندی کی گئی لیکن اس کی باطنی خصوصیت جس کی ایک جھلک اپنشدوں میں دکھائی گئی تھی برابر برقرار رہی۔ ناستک روایت کی تاریخ کے تمام پہلوؤں کے متعلق ہم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ ان سے بتدریج ترقی کے آخری درجہ تک پہنچنے کے لیے ایک واسطہ کا کام لیا گیا تھا۔ اس لحاظ سے ویدانت کے متعلق یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ یہ ہندی فکر کا آخری نقطۂ عروج ہے اور سچ مچ یہ ہندوستانی نصب العین کا کامل ترین نمونہ ہے۔ نظری پہلو سے ویدانت مطلقیت اور خدا پرستی کی کامیابی پر دلالت کرتا ہے کہ ویدانت کے مختلف مذاہب میں آپسی اختلافات کچھ بھی ہوں لیکن ان کی درجہ بندی ان ہی دو عنوانات میں کی جاتی ہے۔ پہلا تو وحدت کامل ہے اور دوسرا کثرت وحدت کا حامل ہے۔ لیکن یہ کہا جاسکتا ہے کہ وحدت وجود کی روح اس پر بھی اپنا رنگ جماتی ہے اس لحاظ سے کہ یہاں اس امر پر زور دیا جاتا ہے کہ ہر چیز خدا کی محتاج ہے۔ عملی پہلو کے مدنظر ویدانت کی کامیابی کا مطلب ایجابی نصب العین حیات کی فتح ہے اور یہ نہ صرف اخلاقی تربیت کی سماجی بنیاد پر دکھایا جاتا ہے جس کے لیے ویدانت آستک نظریہ کی سفارش کرتا ہے بلکہ ان کے تصور خیر برتر سے بھی ظاہر کیا جاتا ہے جو فرد کو اپنے ماحول سے جدا کرتے ہیں نہیں بلکہ فرد اور کل کے مفاد میں کامل اتحاد ظاہر کر کے ان دونوں کی مخالفت کرتا ہے۔

شیو موہن لعل ماتھر

پہلا باب

وید

وید ہندوستان کا ایک مقدس اور وسیع ادب ہے جو بے حد قدیم ہے، وید ہمیں نامعلوم قدیم زمانہ سے روایتاً پہنچے ہیں۔ ویدوں کے متعلق یہ خیال ہے کہ وہ کسی انسان کی تحریر نہیں بلکہ خدا نے رشیوں کو سکھایا ہے یا ان کو الہام ہوئے جو منتروں کے درشٹا یا دیکھنے والے تھے۔ اس وسیع ادب کو چار قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے (۱) سمہتا یعنی منتروں کا مجموعہ جن کو ہم رگ وید، یجروید، سام وید اور اتھروید کہتے ہیں۔ (۲) برہمن وہ ادب ہے جس کو آداب عبادت کے لیے مخصوص کیا گیا ہے۔ (۳) آرنیک وہ ادب ہے جو غالباً ان بوڑھوں کے لیے لکھا گیا ہے جو بن باس لے چکے ہیں۔ (۴) اُپنشد وہ ادب ہے جو تحقیق ذات کے پوشیدہ علم کو ظاہر کرتا ہے۔

یہ مذہبی نغمے ہیں جو ایک یا زیادہ دیوتاؤں کی تعریف میں گائے گئے ہیں اور عام طور پر یہ گیت ان کی عبادت اور پوجا کے وقت گائے جاتے تھے۔ یہ گیت اور خصوصاً ابتدائی نغمے بہت ہی پرانی سنسکرت میں لکھے گئے ہیں اس وجہ سے ان کی اہمیت کو متعین کرنا ذرا مشکل ہے۔

یہ واقعہ ہے کہ نغمے جیسا کہ بیان کیا جاتا ہے یکجا جمع کیے جانے سے پیشتر کئی صدیوں

تغیر پذیر حالت میں رہے ہیں۔ یہ ظاہر کرتا ہے کہ ان میں سے چند نغمے غائب ہو گئے ہوں گے۔ بالآخر جب وہ جمع کیے گئے تب بھی وہ سب اس مجموعہ میں شامل نہیں کیے گئے۔ بلکہ صرف وہ نغمے جو کم و بیش مذہبی رسوم کے متعلق تھے اور اس وقت تک اپنے کو حقیقی دلچسپی کا مرکز بنا چکے تھے جمع کیے جا سکے۔ منتروں کے خلاف برہمن نثر میں لکھے گئے ہیں ان کا دعویٰ ہے کہ وہ منتروں کے ابتدائی ادب کو واضح کرتے ہیں۔ ان کی موجودہ صورت کے لحاظ سے ان کا خاص مقصد یہ ہو جانا چاہیے تھا کہ قربانی یا یگیوں کے اصول کو یکجا جمع کر کے رسموں کی ادائگی میں عملی امداد بہم پہنچائیں۔ برہمن اشارہ دیتے ہیں کہ اس وقت پیچیدہ رسم پرستی پھیلی ہوئی تھی اور ان کی علمیت کا تعلق فلسفہ سے بہت ہی کم تھا۔ لیکن رسموں کی ماہیت کی تشریح کرتے وقت برہمنوں کے مولف بعض وقت اپنے موضوع سے ہٹ کر تحقیقات کا شوق کرتے ہیں جس سے ہمیں اس زمانہ کی فلسفیانہ فکر کا کچھ اندازہ ہوتا ہے روایت کے مطابق اپنشدوں برہمنوں میں شامل ہیں جو عام طور پر برہمنوں کے آخری باب سمجھے جاتے ہیں۔ لیکن اپنے افکار اور تاثرات میں وہ بنیادی طور پر مختلف ہیں۔ اس کے علاوہ اپنشدوں کی اہمیت زیادہ ہے اتنی زیادہ کہ بعض علماء کا خیال ہے کہ یہ ہندی فلسفہ کا سرچشمہ ہیں۔

مذہب کا ماخذ پردۂ راز میں ہے اور بے حد اختلاف رائے کا باعث بنا ہوا ہے۔ ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ اس کی بہت ہی ابتدائی صورت فطری قوتوں کی پرستش پر مشتمل ہے۔ انسان جب پہلی مرتبہ محض حیوانی شعور کے پردۂ خفا سے ظہور میں آتا ہے تو یہ سمجھتا ہے کہ فطرت کی طاقتور قوتیں اس کو گھیرے ہوئے ہیں اور یہ ان کا بالکل محتاج ہے اور جس طرح وہ اپنے تجربے کی بنا پر تمام قوت کو ارادی جدوجہد سے متعلق کرنے کا عادی ہے۔ ان قوتوں کے بارے میں بھی یہی عقیدہ رکھتا ہے کہ وہ بھی ذی حس ہستیاں ہیں جو بغیر آئے ان کے پیچھے کام کر رہی ہیں۔ دوسرے لفظوں میں ابتدائی انسان فطرت کی قوتوں کو مجسم قرار دیتا ہے اور ان کی زبردست طاقت کے سبب ان کو دیوتا سمجھتا ہے۔ وہ ان کی عظمت اور ان کے خوف کے جذبہ کو ترقی دیتا ہے۔ ان کی تعریف کرتا ہے۔ ان کی پوجا کرتا ہے یا بھینٹ

چڑھاتا ہے اس خیال سے کہ یا تو اُن کو خوشش کرے یا ان کی مہربانی حاصل کرے۔
بہرحال یہ دیوتا صرف کسی شرط کو پورا کرنے کے معنی میں مقدس ہیں۔ کیونکہ اگرچہ
دیوتا کہلاتے ہیں لیکن یہ لازماً انسانی ڈھانچہ میں خیال کیے جاتے ہیں اور یہ سمجھا
جاتا ہے کہ یہ بھی ایسے ہی محرکات اور جذبات سے متاثر ہوتے ہیں جیسا کہ وہ لوگ
ہوتے ہیں جو ان کو تشکیل دیتے ہیں۔ دراصل یہ تو رسے معمور انسانی وجود ہیں اور
اس لیے نہ تو بالکل فطری ہیں اور نہ کلیتاً فوق فطری اگرچہ یہ ایمان بالکل سادہ اور بچوں
کا سا لگتا ہے لیکن ایسا نہیں ہے کہ اس کی کوئی فلسفیانہ بنیاد نہ ہو۔ یہ ایک یقین
پر دلالت کرتا ہے کہ یہ مرئی کائنات اپنے آپ میں آخری فیصلہ کن نہیں ہے
بلکہ ایک اور حقیقت ہے جو اس میں پوشیدہ طور پر موجود ہے اور غور کیے ہوئے واقعات
کی تشریح کی تلاش بھی اس کی تہہ میں چھپی ہوئی ہے۔ اس سے یہ عقیدہ بطور نتیجہ نکال
سکتے ہیں کہ ہر ایک واقعہ کی ایک علت ہوتی ہے اور علاقہ علت و معلول کے عالمگیر
ہونے میں عقیدہ رکھنے سے یہ عقیدہ بھی لازم آتا ہے کہ قدرت میں علت و معلول
کا سلسلہ ہمیشہ یکساں قایم رہتا ہے۔ ابتدائی انسان جب تک قدرتی مظاہر کے
بار بار واقع ہونے کی باضابطگی کو غور سے نہیں دیکھ لیتا اور جب تک وہ اپنے
باطن میں یقین نہیں کر لیتا کہ ہر واقعہ کی وجہ بتلانے کے لیے ایک علت ہوتی ہے
وہ اشیا کی توجیہہ کے لیے دیوتاؤں کو وجود میں لا کر ہرگز ان سے کام نہ لیتا۔ یہ
سچ ہے کہ وہ مظاہر کے پیچھے کام کرنے والے چند ذرائع کو محض فرض کر لیتا ہے
اور اس لیے وہ صحیح معنے میں ان کی تشریح کرنے میں بالکل ناصر تھا اس کے سوائے
بڑی حد تک وہ ناواقف تھا کہ واقعی وہ تشریح بھی کر رہا ہے۔ کچھ بھی ہو اس سے شاہد
کیے ہوئے واقعات کے اسباب کی تلاش کا اشارہ ملتا ہے خواہ کتنی ہی ناکامیاب
اور غیر شعوری ہو۔ ایسی تحقیق کے حوصلے کے ساتھ کسی قسم کے اتفاقی واقعہ کو منظور
کرنا غیر مناسب ہے۔

ویدک دیوتاؤں کے مندر میں نہ صرف قدیم دیوتا داخل تھے بلکہ اور بھی کئی ایک
دیوتا تھے جن کے تصورات نو آباد آریوں نے اپنے گھر میں قائم کیے تھے مثلاً ندی۔
دیوی جیسے سرسوتی۔ ان قدیم اور نئے دیوتاؤں کی تعداد لامحدود ہے بعض وقت

تیس پر تین (۳۳) شمار کیے جاتے ہیں اور اپنی سکونت کے لحاظ سے گیارہ کے تین گروہ میں ان کی درجہ بندی کی گئی ہے۔ (۱) آکاش یا آسمان کے دیوتا جیسے متر اا ورون (۲) بیچ ہوا کے دیوتا جیسے اندر اور پاروتی زمین کے دیوتا جیسے اگنی اور سوم راس کی درجہ بندی ہے جس سے یہ خواہش ظاہر ہوتی ہے کہ ان دیوتاؤں کا باہمی تعلق معلوم کیا جائے اور ان کی منظم طور پر ترتیب دی جائے۔ یہ سب ہم وزن طاقت والے ہیں اور اس حیثیت سے کوئی سب سے بڑا دیوتا تسلیم نہیں کیا گیا۔ اگرچہ ان میں سے چند دوسروں کے مقابلے میں بہت رعب دار ہیں اور خاص طور پر اندر اور ورن جو علی الترتیب جنگجو اور پرہیز گار بھگتوں کے دیوتا ہیں۔

یہاں ویدک دیومالا کی تفصیل کے مطابق کوئی طویل بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔ ہم صرف ایسی خصوصیات پر غور کریں گے جو فلسفیانہ پہلو رکھتی ہوں۔ پہلی چیز جو اس میں ہمارے لیے جاذب توجہ ہے وہ فطرت اور ویدک دیوتاؤں کی حیرت انگیز قربت ہے۔ مثلاً اس میں مطلق شک کی گنجائش نہیں کہ اگنی اور پرجنیا کی تشکیل میں فطرت ہی بنیاد کا کام دیتی ہے۔ وہ دیوتا بھی ہیں اور ساتھ ہی ساتھ فطری اشیا یعنی آگ اور ابر بھی ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ اور بھی دیوتا ہیں جیسے اشون اور اندر۔ ان کی شخصیت اس قدر سطحی نہیں ہے۔ درحقیقت اس میں ایک بہترین چیز نظر آتی ہے اور وہ ویدک آریہ کے ذہن کی ساخت ہے جو فلسفیانہ تحقیق کے لیے بے حد مفید رجحان ہے۔ ممکن ہے کہ ہندوستان میں قدرت کے پُر اثر رنگ و روپ اس کی ناقابل فراموش وابستگی کو سمجھا سکے۔ لیکن ہندوستانی ذہن کے فلسفیانہ رجحان کو بھی اس میں کچھ کم دخل نہ تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ ویدک ہندوستانی اپنے تصورات کو اتنا جلد کوئی معین یا قدیم شکل اختیار کرنے نہیں دیتے تحقیق میں ان کی دلچسپی اتنی گہری تھی اور برہمہ کو پوشیدہ رکھنے والے راز کا احساس اس قدر لطیف تھا کہ وہ مظاہر فطرت کو دھندلا کیے بغیر اپنے سامنے رکھا کرتے تھے تاکہ کوئی تشفی بخش حل کیے بغیر ان کو سمجھنے کی کوشش کرتے رہیں یہی خصوصیت جدید صداقت پر دلالت کرتی ہے اور نہ صرف ہندی فلسفیانہ تحقیق کی ذمہ دار ہے بلکہ فلسفیانہ مسائل کے کثیر التعداد حل کا بھی باعث بنتی ہے۔

ویدوں میں رت کا تصور ایک نمایاں خصوصیت کو ظاہر کرتا ہے جو منتروں میں ایک اونچا مقام رکھتا ہے۔ دیوتاؤں کی تعریف میں اکثر رت کے محافظ اور رت کے مشاق جیسے فقرے آتے ہیں۔ یہ لفظ جو قبل ہندی ماخذ کا ہے۔ اصل میں اس کے معنے ہیں قدرت کی یکسانیت یا اشیا کا باضابطہ طریق عمل جیسے کہ دن کے بعد رات کی پابندی سے ہونے والی تبدیلی سے ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن منتروں میں یہ معنے کافی نہیں سمجھے جاتے۔ اس کے معنے میں اخلاقی نظام عالم کا اضافہ بھی کیا جاتا ہے۔ لہذا ویدکا دیوتا نہ صرف کائناتی نظام برقرار رکھنے والے ہیں بلکہ قانون اخلاق کے بھی حامی ہیں۔ وہ نیکوں کے ساتھ دوستی اور بدوں کے ساتھ دشمنی رکھتے ہیں۔ اس لیے اگر انسان ان کو آزردہ کرنا نہ چاہے تو اس کو نیک بننے کے لیے کوشش کرنی چاہیے۔ ورن کے تصور میں کائناتی اور اخلاقی نظام کی برقراری کے لیے الوہیت کی یہ سادی ذمہ داری صاف طور پر واضح ہے۔ وہ آکاش یا آسمان کی نمایندگی کرتا ہے اور بہشتی نور کا دیوتا ہے۔ یہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ مادی کائنات کے قوانین کا تعین کرتا ہے جس کی خلاف ورزی کوئی بھی نہیں کر سکتا۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ اس کی طاقت سے ندیاں بہہ کر سمندر میں آتی ہیں پھر بھی ان سے سمندر بالکل بھر نہیں جاتا۔ لیکن اس کی حکمرانی مادی حلقۂ اثر تک محدود نہیں ہے اس کی وسعت بڑھ کر اخلاقی حلقۂ اختیار تک پہنچتی ہے جہاں اس کے قوانین یکساں غیر فانی ہیں اور ان کی خلاف ورزی نہیں کی جا سکتی۔ وہ عالم کل ہے اور کم سے کم گناہ بھی اس کی گرفت سے بچ نہیں سکتا۔ اس کی تمام تر متلاشی فطرت اور بیدار مغز نظر کو ظاہر کرنے کے لیے شاعرانہ انداز میں آفتاب کو اس کی آنکھ سے تشبیہہ دی گئی ہے۔ ویدک دیومالا میں ورن کے تصور کی جگہ بہت جلد اندر کے تصور نے حاصل کرلی اور یہ نیکی سے بڑھ کر جنگ کا دیوتا ہے۔ اس معنے کے لحاظ سے چند جدید علماء نے یہ نتیجہ نکالا کہ ہندوستانیوں کے اخلاقی معیار میں ایک لغزش تھی۔ لیکن وہ لوگ بھول جاتے ہیں کہ کن خاص حالات کے تحت اندر کے تصور کو یہ امتیاز حاصل ہو گیا تھا۔ نو آباد آریوں کو بے شمار دیسی قبیلوں پر فتح پانا تھا اور ان کو مغلوب کرنے کے اس طریق عمل میں ظاہر

ہے کہ ان کے دیوتا ورن سے ٹھیک طور پر مدد طلب نہیں کی جاسکتی تھی اس لیے
ویدوں کے علم کے مطابق جنگجو دیوتا کے تصور نے ترقی پائی۔ ہم یہ تسلیم کر سکتے ہیں
کہ اندر کے اقتدار اعلیٰ کے زمانہ میں اپنے حق پر اصرار اور تشدد جو اس کی خصوصی
صفات تھیں وہ سب ان کی عبادت کرنے والوں کی سیرت میں اثر انداز نہیں۔
لیکن یہ ایک عارضی پہلو تھا۔ آخر کار اندر تو ہندوستانیوں کا سب سے بڑا دیوتا نہیں
بنا بلکہ اس نے دوسروں کو اپنی جگہ دے دی جو اخلاقی طور پر اس سے بہت بلند تھے۔
اس لیے ہندی خیال کے مدنظر یہ نتیجہ اخذ کرنا قرین قیاس نہیں کہ زور ہمیشہ کے لیے
راستی کا جانشین ہوگیا تھا۔ اس کے علاوہ ایسی کوئی بات نہیں ہے کہ اندر میں
اخلاقی اوصاف بالکل نہ ہوں نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ 'ورن رت کا' اکیلا پشت پناہ
ہو۔ تمام سوریہ دیوتاؤں میں سے وہ بھی ایک دیوتا ہے اور سب کے مساوی اس کی
بھی عزت ہوتی ہے۔ مزید برآں ورن خدا پرستی کے تصور کے ایک خاص نمونے
کی نمایندگی کرتا ہے جسے عبرانی کہا جاتا ہے۔ لیکن ویدکہ ہندوستان کی مذہبی فکر
کی ترقی نے بالکل مختلف راہیں اختیار کیں اور الوہیت کا تصور عام طور پر زیادہ
سے زیادہ غیر شخصی تسلیم کیا گیا اور ان کا نصب العین جو اس وقت عام توجہ کا شکار
ہوا وہ تو اشارہ تھا اس وقت کے دیوتا کے تصور کے تدریجی انکار کا۔ اس کے
لازمی معنے یہ نہیں کہ آرین ذہن سے اخلاقی تصور ہی بتدریج زایل ہوگیا۔ اس
سوال کو مستقل غور و تامل سے طے کرنا چاہیے۔ اس بحث کی تفصیل میں نہ جاکر
ہم روڈالف رتھ کی رائے کا حوالہ دیں گے جس کا شمار زمانہ جدید کے بہت
گہرے علماء میں کیا جاتا ہے۔ وہ اس مسئلے پر روشنی ڈالتے ہوئے ویدوں کے ایسے
بنیادی تصورات پر تبصرہ کرتا ہے جن کا تعلق انسان اور خدا کے رشتے اور گذری
ہوئی روحوں کے مستقبل کے ساتھ ہے اور یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ان کی ایجابی اخلاقی
قدر کو نہ ماننا اور ایسے ادب کی قدر نہ کرنا جس میں ان تصورات کا اظہار ہوتا
ہے ناممکن ہے۔

ابتدائی ویدکہ مذہبی رسوم کی صورت سیدھی ہی سادی تھی وہ بھی جانی بوجھی
قدرت کی طاقتیں تھیں۔ اور دودھ۔ اناج اور گھی ان کو بھینٹ کی جانے والی

چیزیں تھیں۔ ان کا محرک معمولی خواہش کی چیزوں کو حاصل کرنا تھا مثلاً بچے او ر روشنی یا دشمن کو اپنے راستے سے ہٹانا ہوتا تھا۔ کئی موقعوں پر قربانی کا منشا یہ ہوتا کہ دیوتاؤں سے حاصل کی ہوئی مہربانی کا شکرانہ ادا کیا جائے ۔ اور شاید کچھ حد تک عیسائیوں جیسی متبرک رسم کا تصور پیش نظر ہوتا تھا۔ پجاری یا پرستار جب وہ یگیہ یا قربانی کا پرشاد لیتا تھا تو اس اعتقاد کے ساتھ کہ وہ ایک متبرک وجود کے زیر اثر ہے یا دیوتا سے رابطہ قائم کر لیا ہے ۔ اس قسم کی سادگی بہت جلد رخصت ہوگئی یہاں تک کہ ابتدائی منتروں میں بھی سیدھی سادی عبادت کی بجائے ایک منظم یگیہ کے سلک کا آغاز ہوگیا پھر بھی ابتدائی ویدک زمانے کی مذہبی رسوم کی تعداد کچھ تیزی سے نہیں بڑھی ۔ لیکن مابعد کے منتروں اور برہمنوں کے زمانہ میں ضرور بڑھ گئی تھی اور بہت زیادہ عمل پذیر تھی ۔ ان قدیم دیوتاؤں کے سوائے جو قدرت کے مظاہر کے ایک نہ ایک طبقہ سے ماخوذ کیے جاتے تھے ۔ اب ہم کئی ایک مصنوعی دیوتاؤں کو دیکھتے ہیں جن کا یگیہ کے وقت احترام کیا جاتا ہے ۔ چنانچہ مٹی کا ایک گھڑا جو کسی مذہبی رسم میں استعمال کیا جاتا ہے وہی پرشوق احترام کا موضوع بنا دیا جاتا ہے گویا کہ بہت بڑی طاقت والا ایک سچ مچ کا دیوتا ہے ۔ بعض وقت ہم دیکھتے ہیں کہ مذہبی پیشوا کسی ایک بالکل معمولی چیز کو تعریف کرنے کے لیے منتخب کر لیتا ہے اگر وہ یگیہ میں کسی نہ کسی طریقے پر کام میں آتی ہو ۔ مثال کے طور پر ایک پوری نظم ہے جو یگیہ کے کھمبے کے لیے منتخب کی گئی ہے ۔ ایک اور نظم ہے جس میں اس کھمبے پر کی نقش نگاری کو اوشا یا فجر کی دیوی کی شان و شوکت سے مقابلہ کیا جاتا ہے شاعری کا وہ طرز جس میں خیالات کو پیش کرنے کے لیے اشارات سے کام لیا جاتا ہے یعنی اشاریت کا بھی وسیع پیمانہ میں رواج ہوگیا تھا ۔ دیوتاؤں کی قدیم کہانی کے مطابق اگنی کو پانی کی اولاد سمجھا جاتا تھا اس لیے ایک کنول کے پتے کو پانی کی علامت کے طور پر یگیہ میں قربان گاہ کے نیچے رکھا جاتا تھا جس پر آگ کو آداب رسوم کے ساتھ نصب کیا جاتا ہے ۔ اس سے زیادہ نمایاں ایک اور بات ہے جو بھینٹ چڑھانے کے حوصلے سے تعلق رکھتی ہے ۔ یہاں بطور محرک میل ملاپ اور ربط قائم کرنے کی بجائے ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ یگیہ دیوتاؤں

کو راغب کرنے کے لیے نہیں بلکہ ان کو مجبور کرنے کے لیے ہے کہ یگیہ کرنے والا
جو چاہے دیوتا خواہ مخواہ اس کو منظور کریں ۔ نہ صرف یہ کہ دیوتاؤں کو یگیہ کرنے
والے کی مرضی کے مطابق مجبور کیا جا سکتا ہے بلکہ یہ بھی خیال کیا جاتا ہے کہ خود
دیوتا اس قابل ہیں کہ وہ ان کو بھینٹ پیش کیے جانے کی بدولت نظامِ عالم کو
برقرار رکھنے کا فرض منصبی ادا کریں دوسرے الفاظ میں اب دیوتاؤں سے
بھی زیادہ یگیہ کا رتبہ بلند نہ ہو گیا تھا۔ یہ ایک ایسی صورتِ حال ہے جس کا نتیجہ
دیوتاؤں کا تمام تر زنگار ہے جیسا کہ بعد میں پورب میمانسا کے نظام نے کیا۔ اب
عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس نئے رجحان کے لحاظ سے یگیہ میں ایک خاص
طلسمی عنصر کے داخلے کا پتہ چلتا ہے جو نتیجتاً ایک ویدک ہندوستانی کی اپنی
خواہش کی تکمیل کی کوشش سے پیدا ہوا ہوگا اور اب برہمت بدل کر جادو گر
ہو گیا اور دعائیں بدل کر طلسم بن گئیں ۔

یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ کسی طرح رسوم پرستی اپنی اس انتہا پسند صورت
میں تمام لوگوں کا دین و ایمان تھا۔ جس رگ وید کے منتر اور برہمن پر اب تک
ہماری تصنیفوں کی بنیاد رکھی جاتی رہی ہے وہ ان برہمت شاعروں کے ترکیب
دیے ہوئے ہیں جنھوں نے اپنا ایک الگ مسلک منکشف کیا اور ایک امیرانہ مذہب
کو پسند کیا۔ سرسری طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ خود امیرانہ حلقے میں بھی مذہبی رسم
کی یہ انتہا پسند ترقی ایسی نظر نہیں آتی کہ وہ یگیہ کے اس قدیم تصور کی جگہ حاصل
کر لی ہو جو دیوتاؤں کے حق میں انسان کے فرض کے طور پر تھی اس لیے کہ بعد کے
ادب میں ہم دیکھتے ہیں کہ دوسرے تصور کے ساتھ یہ تصور بھی برابر قائم رہا ہے
چنانچہ برہمنوں میں اگر دلکش تحریروں میں ادا کیا گیا ہے کہ یگیہ دیوتاؤں کو ادا
کی جانے والی رِن یا فرض ہیں ۔ عام لوگوں کا دین و ایمان سیدھا سادا جاری رہا۔
جو زیادہ ابتدائی فطرت پرستی کی صورتوں کے علاوہ ایک نہ ایک قسم کی مشق پر مشتمل
تھا جیسے منتر پڑھنا۔ جادو پھونکنا وغیرہ جو برائیوں کو ختم کرنے کے لیے اور ہوا
اور زمین کی تاریک روحوں کو ٹھنڈا کرنے کے لیے کی جاتی تھیں ۔ ان عوام کی
ریاستوں کا تصور ہم اتھروید سے حاصل کرتے ہیں جو رگ وید کے کچھ بعد کا ہے

لیکن کئی ایک لحاظ سے مذہبی عقیدہ کے قدیم پہلو کی تحریری اور تاریخی شہادت پیش کرتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ رسوم پرستی اپنی زیادتی کی الجھنوں اور اشاریت کے ساتھ ابتدائی ویدک مذہب کے ایک خصوصی ترقی کا نشان معلوم ہوتی ہے اس کے او بھی ندریجی انکشافات ہیں جن کی تصدیق اس ادب سے ہوتی ہے۔ اگرچہ ان کی خصوصیات کچھ مدھم نظر آتی ہیں۔ جو تاریخی شہادتیں میسر آئی ہیں ان کی رُو سے اس سے بڑھ کر کچھ نہیں کہہ سکتے کہ یہ اس زمانے کی فکر کے رجحانات ہیں ان رجحانات کے موزوں ماخذ کا پتہ لگانا دشوار ہے اس لیے کہ وہ یگیہ یا قربانی سے بہت نزدیک کا ربط رکھتے ہوئے نظر آتے ہیں اگرچہ یگیہ کی سپرٹ سے ان کا اصولی اختلاف ہے ممکن ہے کہ وہ پروہتوں کے حلقہ سے باہر تحقیقی عمل کے باعث ہو یا بہت ممکن ہے کہ خود پروہتوں کے درمیان یگیہ کے خلاف ہی ایک ردِ عمل کا نتیجہ ہو جو اس قدر مصنوعی اور بہت زیادہ تفصیل سے تکمیل پانے والے ہوگئے تھے۔ ان کا ماخذ خواہ کچھ بھی ہو مگر فلسفہ کے طالب علم کے لیے یہ بڑی اہمیت رکھتے ہیں اس لیے کہ ان میں ہندوستان کی فکر مابعد کا آغاز پایا جاتا ہے مثلاً وحدانیت اور وحدت وجود وغیرہ۔

(۱) وحدانیت —— دیوتاؤں کی کثرت کا عقیدہ جو ابتدائی ویدک مذہب کی امتیازی خصوصیت تھی آہستہ آہستہ اپنی کشش کھو دی اور ویدک ہندوستانی پرانی دیومالا سے عاجز آکر اور تشریح کی سادگی کے محرک سے اکتا کر ایک قدرتی انسان کی طرح صرف مظاہر قدرت کے اسباب ہی نہیں بلکہ ایک یا آخری علت کی تلاش کا ارتقا کر دیا۔ مشاہدہ کیے ہوئے مظاہر فطرت کو دیوتاؤں کی کثرت سے منسوب کرنے میں اب اس کو کوئی تشفی نہیں ہوتی تھی اس لیے وہ ایک ایسے دیوتا کی تلاش کی کوشش کرتا ہے جو ان کو اپنے قابو میں رکھتا ہو اور ان سب پر حکمرانی کرتا ہو۔ واحد الوہیت کا تصور جو اب صاف طور پر ظاہر ہوگیا تھا وہی ابتدائی عہد کی فکر میں پہلے سے ہی پوشیدہ طور پر موجود رہا ہوگا۔ دیوتاؤں کی نامکمل تخصیص کے سبب اور قدرتی مظاہر کے ایک دوسرے کے ساتھ تعلق یا آپسی مشابہت

کی وجہ سے ویدک دیو مالا میں دیوتاؤں کا ایک حد تک منطبق ہونا بیان کیا جاتا ہے
ایک دیوتا دوسرے دیوتا کے ساتھ بہت ہی مشابہت ہے۔ اس طرح مختلف دیوتاؤں
کی ایک ہی طرح کی تصویر کھینچی جانے لگی۔ اگر نام مختلف نہ ہو تو یہ متعین کرنا مشکل
ہو تا کہ منتر میں کس مخصوص دیوتا کی تعریف کی جا رہی ہے اس سلسلے میں ویدک رشیوں
کی ایک عادت کا ذکر کر دینا بھی مناسب ہے کہ وہ کس دیوتا کا رتبہ اس قدر بڑھا
چڑھا کر پیش کرتے ہیں کہ وہی سب سے بڑا دیوتا ہے اور تھوڑی دیر کے لیے بالکل بھول
جاتے ہیں کہ ایسے اور بھی بہت دیوتا ہیں۔ مذہبی عقیدے کے اس پہلو کا نام مکس ملر
نے ہیوتھزم تجویز کیا ہے یعنی ایک مخصوص عقیدہ لیکن یہ ایک ہی خدا کے عقیدہ
سے مختلف ہے جس کو مانوتھزم کہا جاتا ہے مکس ملر ہیوتھزم کے بارے میں یہ سمجھتے
ہوئے کہ یہ وحدت کی ایک اندرونی تحریک ہے جو غیر شعوری طور پر اپنے کام
کر رہی ہے اس کو ترقی کی ایک معین منزل سمجھتا ہے جو کثرت پرستی سے وحدانیت
کے عقیدہ کی طرف لے جانے والی ہے۔ یہ بات کسی ایک کو بذات خود پسند نہیں آئی۔
لیکن پھر بھی یہ زمانہ سازو حدانیت جیسا کہ اس رجحان کا نام دیا گیا ہے۔ مجموعی طور
پر اس نے ویدک زمانے کے کثیر التعداد دیوتاؤں کی جگہ ایک دیوتا کے عقیدہ
کو باقاعدہ طور پر پیش کرنے کا طرز عمل اختیار کیا تھا۔

ابتدائی دیو مالا کے کثیر التعداد دیوتاؤں کو کم کر کے ایک ہی دیوتا ماننے
کے لیے آسان طریقہ یہ ہے کہ سب سے زیادہ رعب دار دیوتا کا رتبہ بلند کر کے اس
کو اختیار اعلیٰ رکھنے والے کا مرتبہ دیا جائے۔ مگر صرف ویدک ہندوستان میں اس
طریقے کی پیروی نہیں کی جاتی تھی۔ ایک مرتبہ ورن اور ایک مرتبہ اندر در اصل
اس حیثیت سے توحیدی مسلک کے شرائط کی تکمیل کرنے کی نوبت پر آ گئے تھے۔
لیکن دونوں میں سے ایک بھی واقعی سب سے بڑا دیوتا نہ بن سکا جس کو متعین طور
پر ایک شخصیت خیال کیا جا سکتا۔ اس وقت الوہیت کی وحدت کی تلاش کسی اور
طریقے پر کی جاتی تھی۔ کوشش اس امر کی نہیں کی جاتی تھی کہ دوسرے دیوتاؤں
کے اوپر ایک اور دیوتا کی تلاش کی جائے بلکہ ان تمام مشترکہ قوتوں کو اکٹھا کیا
جائے جو ان سب دیوتاؤں کے پس پردہ کام کرتی ہیں۔ اس فلسفیانہ وحدانیت

کی بنیاد بھی ابتدائی منتروں میں خیال کی جا سکتی ہے اس لیے کہ ویدک شعرا دو دو دیوتاؤں کے نام ایک ساتھ جوڑ دیتے ہیں مثلاً مترا اور ورن بعض اوقات اور بھی زیادہ دیوتاؤں کے نام جوڑ دیتے ہیں اور اس طرح مخاطب کرتے ہیں کہ گویا یہ سب ایک ہی دیوتا ہیں۔ اس طرح کے رجحان کا یہ نتیجہ ہے کہ ہم کچھ بعد کی تاریخوں میں مندرجہ ذیل بیانات میں صاف طور پر واضح پاتے ہیں کہ "جو صرف ایک ہے اس کو گیانی لوگ کسی ایک نام سے پکارتے ہیں۔ جیسے اگنی۔ یم ماترش ون" اور رگ وید کے ایک اور منتر کے ٹیپ کا بھی بلاشک وشبہہ یہی مطلب ہے "دیوتاؤں کی قابل پرستش الوہیت ایک ہی ہے" اس طرح اگرچہ وہ یقین کر لیتے ہیں کہ صرف ایک ہی آخری علت ہے جو مختلف مظاہر قدرت کی ذمہ دار ہے۔ لیکن ویدک ہندوستانی مدت دیر تک اس کی اصلیت کے متعلق پریشان رہا۔ وہ ایک کے بعد دوسرے حل پر پہنچنے کی کوشش کرتا تھا لیکن کسی سے اس کو تشفی نہیں ہوتی تھی۔ الوہیت کے واحد تصور تک پہنچنے کا ایک سب سے ابتدائی طریقہ دیوتاؤں کے ایک مجموعی منظر کی تصویر کھینچنا تھا جس کو "وشں وے"۔ دیوا" کا لقب دیا گیا۔ یعنی یہ الفاظ "تمام دیوتا" کے ہم معنی قرار دیے گئے۔ وحدت کا یہ انداز بالکل میکانکی دکھائی دے گا۔ لیکن در اصل ایسا نہیں ہے اس لیے کہ یہ مقصد کی مطابقت کے شعور کی طرف اشارہ کرتا ہے جو قدرت کے کاموں کی تہہ میں موجود ہے۔ وحدت پر پہنچنے کا ایک اور مجرد طریقہ یہ تھا کہ الوہیت کی کسی نمایاں خصوصیت کو منتخب کیا جائے اور اس کی تجسیم کر کے اس کو سب سے بڑے دیوتا کی طرح عزت دے دی جائے۔ اس طرح وشوا۔ کومن جس کے معنے ہیں۔ ہر ایک چیز کو بنانے والا" ابتدا میں یہ سورج اور اندر کے تعریفی وصف میں شمار ہوتا تھے۔ لیکن بعد میں اس کا استعمال اسم صفت کے طور پر نہیں ہوتا بلکہ یہ دیوتا کے مانند تخت نشین کر دیا جاتا ہے یعنی محض ایک منطقی تجرید رفتہ رفتہ ایک مقرون دیوتا ہو گیا۔ کئی ایک اثباتی اوصاف کا یہی حال ہے۔ ان عظیم دیوتاؤں کے متعلق خاص بات یہ ہے کہ ان کی عظمت ایک عرصہ تک قایم نہیں رہتی جو دیوتا عصائے شاہی سنبھالتا ہے۔ وہ جلد ہی چھوڑ بھی دیتا ہے۔ ایک تصور جب ناقص

معلوم ہوتا ہے تو اس وقت ایک دوسرا تصوّر اس کی جگہ لے لیتا ہے۔
اس طویل عرصے میں جو دیوتا کامیابی کے ساتھ سب پر فائق بنے رہے۔ ان میں صرف ایک پرجاپتی کا بیان کافی ہوگا جس کو دیتی باپ کہتے ہیں یہ سب میں زیادہ ممتاز ہے اور قدرت کی تخلیقی قوت کا مجسمہ ہے اس دیوتا کی اصلیت وشوا کرمن کے مانند ہے۔ اس کے نام کے معنی ہیں "تمام ذی روح کا مالک" اور پہلی مرتبہ "سوی تر" یا قوت حیات پیدا کرنے والے جیسے دیوتاؤں کے وصف کے طور پر استعمال کیا گیا۔ لیکن بعد میں ایک آزاد دیوتا کی سیرت اختیار کر گیا جو تخلیق کا ذمہ دار اور کائنات کا حکمران ہے۔ یہی دیوتا برہمنوں میں سب سے اول جگہ حاصل کرتا ہے ایک برہمن میں کہا گیا ہے کہ دیوتا تیس پر تین (۳۳) ہیں اور چونتیسواں پرجاپتی ان میں شامل ہے۔ اور رگ وید میں بھی جہاں اس کا بہت ذکر نہیں آتا مگر اس کی شان دار تعریف کی گئی ہے اور ہم سمجھتے ہیں کہ ایک عظیم دیوتا کے لیے دلی خواہش رکھنے والے تمام لوگوں کو یہ دیوتا تشفی دے سکتا تھا اور الوہیت کی وحدت کی تلاش میں پرجاپتی کو بہت اچھی منزل مقصود قرار دیا جا سکتا تھا لیکن یہ دیوتا بھی فلسفیانہ طور پر نازک مزاج ویدک آریہ کو متاثر نہ کر سکا اور اس کو دوسرے فطری اصولوں کے حق میں دست بردار ہونا پڑا۔

(۱۱) وحدت وجود۔ اب تک وحدانیت کے تصوّرات کے بارے میں جو بیان کیا گیا ہے وہ وحدت وجود کے تصورات سے مخلوط معلوم ہوتے ہیں اور ان کو الگ کرنا ذرا مشکل بھی ہے۔ روحانیت تصور جو بعینہٖ خالص خیال کیا جاتا ہے اس کا مطمع نظر الوہیت کی وحدت ہے یعنی بہت سے دیوتاؤں کی تخفیف کر کے ایک دیوتا کو باقی رکھنا جو دنیا سے جدا اور دنیا سے بلند ہے جسے دنیا کو پیدا کرتا ہے اور جس کی رہبری کرتا ہے۔ اس میں خدا کے خلاف قدرت کو مسلط کیا جاتا ہے۔ اس لیے صرف ایک مشروط معنے میں وحدت کی آرزو کو تشفی دے سکتا ہے وحدت کا ایک اور بلند تصوّر ہے جس کو وحدت وجود کہتے ہیں جو سراغ لگاتا ہے کہ تمام وجود کا ایک ہی واحد ماخذ ہے۔ اپنشدوں میں اس کی بحث تفصیل کے ساتھ کی گئی ہے لیکن ادب زیر ذکر میں کئی ایک جگہ اس کی ایک جھلک دکھائی

گئی ہے ۔ اس میں وحدت وجودی فکر کے کم ازکم دو بار ایک فرق صاف طور پر نظر آتے ہیں اول یہ کہ ایک وجودیت یا ہمہ اوست کا عقیدہ ہے جو خدا اور قدرت کو بعینہٖ ایک سمجھتا ہے اور اس کا ایک قابل لحاظ اظہار ہم رگ وید کے ایک فقرے میں پاتے ہیں جہاں ادنیٰ تمام دیوتاؤں اور تمام انسانوں کے ساتھ ۔ تمام ہوا اور آسمان کے ساتھ غرض جو کچھ موجود ہے اور جو کچھ آئندہ ہونے والے ہیں ان سب کے ساتھ بعینہٖ ایک بیان کی گئی ہے ۔ ہمہ اوست کے نظریہ کی خاص بات یہ ہے کہ اس میں خدا اور قدرت کے درمیان کسی قسم کے فرق سے انکار کیا جاتا ہے ۔ جو وحدانیت میں لازمی سمجھا جاتا ہے ۔ یہاں خدا قدرت سے ماورا نہیں بلکہ اس میں محیط کل خیال کیا جاتا ہے ۔ دنیا کا آغاز خدا سے نہیں ہوتا بلکہ وہ خود ہی خدا ہے اگرچہ اس نقطۂ نظر کی غرض وحدت کو استدلال کی بنیاد کے طور پر فرض کرلیتا ہے لیکن خدا اور قدرت دونوں تصورات برقرار رہتے ہیں یہ کچھ بے اصول سا نظر آتا ہے اور حقیقی وحدت کی تلاش کرنے والے ذہن کو تشفی دینے میں ہمیشہ ناکام رہا ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ خیال وحدت کے ایک اور تصور کی بنیاد میں رہا ہے جو اس عہد کے ادب میں پایا جاتا ہے ۔ مثال کے لیے تخلیق کے گیت میں جس کی تعریف و توصیف اس طرح کی گئی ہے کہ یہ ہندی فکر کا پھول ہے ۔ کچھ حصوں میں تو یہ غیر واضح ہے اور ترجمہ کرنے والے کو تقریباً چکرا دیتا ہے پھر بھی اس کے کئی ایک انگریزی ترجمے کیے گئے ہیں اور مندرجہ ذیل جے میور (J. Muir) کا موزوں ترجمہ بہترین تراجم میں شمار کیا جاتا ہے ۔

"نہ وہاں کوئی شے تھی نہ لاشے ۔ نہ اس سے ماورا ہوا تھی نہ آسمان ؟
سب کو کون ڈھانکے ہوئے تھا ۔ سب کہاں تھمے ہوئے تھے ؟ بڑے
بھاری پانی کے سمندر میں ۔ نہ موت تھی نہ بے زوالی ، نہ دن اور رات
کی تبدیلی تھی ۔

بس ایک ہی وجود جس کی سانس لیتا تھا ۔ اپنی آپ پرورش کرتا تھا اور
اس سے ماورا کچھ بھی نہ تھا ۔ اندھیرے میں چھپا ہوا اندھیرا ہی پہلے
تھا ۔ ایک سمندر نظارہ جس کو چکر میں ڈال دینے والا ۔ وہ واحد

ایک خلا جو لامحدود فضا میں ڈھپنی ہوئی تھی۔ اپنی باطنی سرگرمی سے نمو پایا۔ اس کے اندر پہلے خواہش اٹھی۔
ذہن کا اولین نقطۂ آغاز۔ جو کسی چیز کو وجود سے جوڑتی ہیں۔
جیسے متلاشی رشیوں نے پایا۔ وہ روشن کرنے والی کرن جو تاریک اور اداس پاتال کے آرپار پھیل گئی۔ کیا وہ نیچے تھا؟ یا اونچا اوپر کی طرف؟
کون سا بھاٹ اس کا جواب دے سکتا ہے؟ وہاں بارآور قوتیں پائی گئیں تھیں اور طاقتور قوتیں غالب آنے کی کوشش میں تھیں ایک خود پرور کمیت نیچے اور ایک استعداد عمل اوپر کون جانتا ہے۔ کسی نے کبھی کہا۔ کہاں سے یہ تخلیق عظیم اٹھی؟
کوئی دیوتا اس وقت پیدا نہیں ہوئے تھے تو پھر کون اس صداقت کا راز فاش کرسکتا ہے؟
کہاں سے یہ دنیا وجود میں آئی اور کیا خدائی ہاتھ سے بنائی گئی یا نہیں؟
اس کا مالک ہی عالمِ بالا میں بتلا سکتا ہے اگر وہ بھی کبھی بتا سکے۔

اس نغمہ سے ہم وحدت وجود کے فلسفہ کا نچوڑ حاصل کرتے ہیں اگرچہ اس کے متعلق دنیا کے ادب نے کچھ نہیں کہا۔ یہاں وہ شاعر اور فلسفی اصول علت و معلول کی شناخت کرکے وحدت وجود کے تقابل کے خلاف نہ صرف کل کائنات کو ایک واحد ماخذ کا سراغ لگاتا ہے بلکہ مسئلہ کو اس لحاظ سے بھی سلجھاتا ہے کہ اس کی اصلی ماہیت کیا ہوسکتی ہے۔ وجود اور غیر وجود" زندگی اور موت" خیر و شر کے مانند تمام نقیضین پر دچار کیا جاتا ہے کہ یہ سب باطن سے ہی ترقی پاتے ہیں اور اس لیے بالآخر اسی اساسی اصول میں تطبیق پذیر ہیں۔ کائنات کی اصل سے متعلق ہم دیکھتے ہیں کہ یہاں تخلیق کس بیرونی وسیلہ سے عمل میں آنے کی بجائے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ قابل ادراک دنیا ایک فوق الفہم علت اول سے خود بخود ظاہر ہوگئی ہے۔ یہ تصور کلیتاً غیر شخصی ہے اور تمام ساطیری عناصر سے آزاد ہے۔ یہاں تک کہ ہمہ اوست کے عقیدہ میں پائے جانے والا خدا پرستی کا رنگ بھی مفقود ہے۔ اس گیت کی تعبیر

بڑی احتیاط سے دو منتخب اوصاف سے کی گئی ہے (۱) وہ (۲) ایک۔ وہ ایک۔ (ندایکم) اور یہ دو اوصاف اساسی اصول کی ایجابی اور وا حد خصوصیات کے سوا اور کچھ بھی نہیں سمجھاتے۔ یہاں ہم اپنشدی وحدت وجود کے آستاں پر پہنچ جاتے ہیں۔

قدرت اور انسان دونوں ہی یکساں غور وفکر کے مضمون تصوّر کیے جاتے ہیں۔ خارجی کائنات ایک منظم کل کی طرح خیال کی جاتی تھی جو تین طبقات میں منقسم ہے۔ زمین کا طبقہ۔ فضا کا طبقہ۔ اور آسمان کا طبقہ۔ ان میں سے ہر ایک طبقہ اپنے خاص دیوتاؤں سے رہنمائی پاتا اور منور ہوتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ کسی ایک دیوتاؤں کی ایجاد اس لیے ہوتی ہے کہ کائناتی خصوصیت کی اصلیت واضح کی جائے۔ دیوتا بہت سے ہونگے لیکن جس دنیا پر وہ حکمرانی کرتے ہیں وہ تو ایک ہی ہے۔ وحدت کا تصوّر قدرتی طور پر زیادہ اہم ہو گیا جب کہ وحدانیت اور وحدت الوجود کے عقائد کی نشو نما ہو رہی تھی تخلیق اور ارتقا دونوں کے تخیلات بھی ظاہر ہوئے جہاں کائنات کو بطور ایک مخلوق کے بتایا گیا ہے۔ وہاں صرف ایک ہی تخلیق کا ذکر کیا گیا ہے تخلیقوں کے سلسلے کا عقیدہ جس کو بعد کے زمانے کے لوگ اچھی طرح جانتے ہیں اور جس میں ہر خلقت کے بعد ایک قیامت نازل ہوتی ہے۔ یہاں بالکل مفقود ہے۔ تخلیق کی جس ترکیب کے کئی بیانات پائے جاتے ہیں ان میں سب سے زیادہ معمولی تو یہ ہے کہ پانی کی تخلیق سب سے پہلے ہوئی اور بعد میں ہر ایک چیز اس سے پیدا ہوئی۔ یعنی یہ تصور ملتا ہے کہ دیوتاؤں نے زیادہ تر مکان تعمیر کرنے کی طرز پر دنیا کو بنایا ہے ایک شاعر ورن کے تصور کو کائنات کے ایک معمار کے طور پر بیان کرتا ہے اور چلتے ہوئے سورج کو اس کا آلہ پیمائش سمجھتا ہے۔ اور دوسرا تعجب کرتا ہے کہ تعمیر کا سامان کہاں سے مہیا ہوا ہوگا در اصل وہ کونسی لکڑی تھی۔ اور وہ درخت بھی کون سا ہوگا جس سے زمین و آسمان تیار کیے گئے۔ بعض وقت سمجھا جاتا ہے کہ یہ دنیا پیدا کی گئی ہے اور زمین و آسمان اس کے ماں باپ ہیں اور یہی ایک خیال موجود ہے جو مذہبی رسوم کے زیر اثر یہ پتہ لگاتا ہے کہ دنیا یگیہ یا قربانی کا ایک عمل ہے یہ گمان ویدمیں یک سے زیادہ جگہ واقع

ہوتا ہے اور خاص کر اس نغمہ کو جس کو پرش سوکت کہا گیا ہے اس میں یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ وجود ماورائی سے ایک انسان کائناتی ظہور عمل میں آیا اور اس نے اپنی قربانی دے کر کائنات کی بے شمار اشیا کی پیدائش کے لیے سالہ مہیا کر دیا۔ چاند اس کے من سے پیدا ہوا اس کی آنکھ سے سورج۔ اس کے منہ سے اگنی اور اندر اس کی سانس سے وایو۔ اس کی ناف سے طبقہ وسطی پیدا ہوا۔ اس کے سر سے آکاش اس کے پیر سے زمین اور اس کے کان سے دس سمت پیدا ہوئے۔ دراصل یہاں دیکھی ہوئی کل مقدار کی تقسیم اس کے مختلف حصوں میں ظاہر کی گئی ہے۔ اس طریقہ کے برعکس اپنشدوں میں ہم اکثر دیکھتے ہیں کہ عام تجربہ کے مطابق مختلف حصّوں کے ذریعے ایک کل کی از سرِ نو تعمیر کی جاتی ہے۔

زندگی کے طریق عملی میں یگیوں کی انجام دہی کو قدرتاً ایک نمایاں جگہ دی گئی ہے جس کی تاثیر میں کبھی کوئی شبہہ نہیں کیا گیا کہ اس کے ذریعہ انسان جو چاہتا ہے حاصل کر سکتا ہے۔ دراصل جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے یگیہ کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ رِن یا ایک طرح کا قرض ہے۔ اس کے بیان سے فرض کا ایک واضح تصور ظاہر ہوتا ہے۔ دوسرا ہے رشیوں کا احسان۔ اس تہذیب کی میراث کے لیے جو وہ ہمارے لیے چھوڑ گئے ہیں۔ اس فرض کی ادائگی ان کی روایات کو حاصل کرنے اور پھر اس کو آنے والی پیڑھیوں کے ہاتھ سونپنے سے کی جاتی ہے۔ آخری قرض وہ ہے جو ہمیں اپنی جنس یا نسل کو ادا کرنا ہے۔ اس کی ادائیگی کا طریقہ ہے کہ ہم خود گرہست یا کنبے والے بنیں اور اولاد پیدا کریں۔ یہ نصب العین صرف یگیوں کی انجام دہی پر ختم نہیں ہوتا بلکہ نسل کی حفاظت کو بھی تصور میں لاتا ہے اور اس تہذیب کے تحفظ کو ذہن میں رکھتا ہے جس کے لیے وہ زندہ ہے۔ اس میں نیکی کی ریاضتیں بھی شامل ہیں جیسے سچ بولنا۔ ضبطِ ذات اور بنی نوع انسان کے ساتھ مہربانی کا سلوک رگ وید میں ہمسایہ اور دوست کے ساتھ فیض رسانی کی خاص کر تعریف کی گئی ہے اور کنجوس کو برا کہا گیا ہے۔ چنانچہ یہ بیان آتا ہے" جو خود اکیلا ہی کھا لیتا ہے وہ اپنا عذاب بھی اپنے لیے رکھ چھوڑتا ہے" ترک دنیا کا رجحان بھی اس عہد میں نظر آتا ہے۔ رگ وید میں منی یا سادھو کے لمبے بال اور رنگین کپڑوں کی

طرف اشارا کیا گیا ہے۔ اس عہد کے ابتدائی حصے میں اخلاقیات کے مقام پر غور کر چکے ہیں لیکن بعض کا خیال ہے کہ یگوں کی اہمیت بہت زیادہ بڑھ جانے کے سبب اخلاقی نصب العین کی طرف توجہ کم ہوگئی تھی اور مذہبی رسوم کی درستی کے معیار کے مطابق نیکی کی جانچ کرنے کا طریقہ شروع ہو گیا تھا۔ لیکن مذہبی رسم تو ابتدائی ویدک فکر کی ترقی کا صرف ایک رخ تھا یہ خیال کرنا زیادہ مناسب ہوگا کہ اگرچہ ان حلقوں میں جہاں یگیہ کو سب سے بلند یا نمایاں سمجھا جاتا تھا وہاں اخلاقیاتی اور رسم مذہبی کی قدر کے بارے میں کچھ الجھن پیدا ہوگئی ہو۔ لیکن بجائے خود اخلاقیات کا تصور غائب نہیں ہوا۔ چنانچہ برہمن عہد کے ایک خاص دیوتا پرجاپتی کو نہ صرف تخلیق کا مالک بنایا گیا ہے بلکہ اخلاقیات کا مقصد بھی سمجھا گیا ہے اور یہ معین ایک قدیم خیال کو یاد دلاتا ہے کہ دیوتا اخلاقی اور کائناتی نظام کو برقرار رکھنے کے لیے ذمہ دار ہیں۔

یہ قدیم عقیدہ یہاں اس دنیا کے سزا و جزا کے نظریہ سے بہت بڑھ کر ہے کہ پرہیزگار اور غیر پرہیزگار دونوں دوسری دنیا میں پیدا ہوں گے لیکن صرف ایک برہمن میں اور وہ بھی صرف ایک فقرہ کے سوائے اور کہیں بھی تناسخ کی طرف اشارہ نہیں پایا جاتا نیکی اور پرہیزگاری کی جزا یہ ہے کہ بہشت میں دیوتاؤں کے ساتھ مسرت کا لطف اٹھائے۔ اور بعد میں کہا گیا ہے کہ یہ متبرک زندگی یم دیوتا کے زیر حکومت مری ہوئی نیک ہستیوں کے ساتھ بسر کرے گی۔ کہا جاتا ہے کہ دیوتا بہشت کے حکمران ہیں نہ کہ دوزخ کے تاریک راستہاں کا گناہ اور شر کی سزا لعنت ابدی ہے۔ رگ وید میں دوزخ کا ذکر واضح نہیں ہے لیکن اتھروو وید اور برہمنوں میں صاف طور پر ذکر ہے۔ یہاں کہا گیا ہے کہ ابدی تاریکی کے نتیجے کا استھان ہے مقابلہ بہشت کے جو اوپر ایک نورانی مقام ہے اور جو لوگ وہاں جاتے ہیں وہ پھر کبھی اس سے بچ کر آ نہیں سکتے۔ اس تمام بحث سے روح کی ابدیت کا عقیدہ ظاہر ہوتا ہے۔ موت کے معنی برباد ہونے کے نہیں ہیں بلکہ اور کہیں زندگی کو مسلسل برقرار رکھنے کے ہیں جہاں کہ مسرت یا مذلت اپنے اپنے اعمال کے مطابق مستحق قرار دی جاتی ہے۔

دوسرا باب

اپنشد

لفظ اپنشد کی توضیح قدیم ہندوستانی شارحین نے مختلف طریقوں سے کی ہے لیکن ان کی تشریحات تاریخی یا لسانی لحاظ سے درست نہیں کہی جا سکتیں کیونکہ ان شارحین نے اس لفظ کو وہی معنی پہنائے ہیں جو ان کے زمانے میں دیرینہ استعمال کے نتیجہ کے طور پر مستعمل تھے۔ اس کے علاوہ وہی شارح لفظ کو کسی ایک صورت سے اخذ کرتا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ یقین کے طور پر نہیں کہہ رہا ہے بلکہ ایک امکانی صورت کے طور پر پیش کر رہا ہے اس طرح شارحین ہماری کوئی مدد نہیں کر سکتے۔ یہ ایک خوش قسمتی کی بات ہے کہ یہ لفظ خود اپنشدوں میں استعمال کیا گیا ہے اور عام طور پر راز یا (رہسیہ) کے معنی میں مستعمل ہے۔ اس لحاظ سے اس کے یہی معنی ہونے چاہئیں۔ اشتقاقی طور پر یہ لفظ مخلصانہ نزدیک بیٹھنے کے مترادف ہے۔ رفتہ رفتہ اس کے معنی یہ لیے جانے لگے کہ اپنشد میں وہ ہدایات پوشیدہ ہیں جو اس خانگی بیٹھکوں میں کی جاتی ہیں۔ بہت سی اپنشدوں میں یہ صاف طور پر واضح کیا گیا ہے کہ وہ ان تصانیف کی تعلیم پردۂ راز میں ہے۔ اور اس سلسلے میں خصوصی توجہ دی جاتی تھی کہ یہ تعلیم کسی غیر مستحق کو نہ دی جائے۔ اس

خوف سے کہ کہیں غلط فہمی اور غلط استعمال یا بیجا تصرف نہ ہو سکے۔ مثلاً پرشن اپنشد کے قول کے مطابق چھ شاگرد ایک بڑے گرو کی خدمت میں اعلیٰ ترین حقیقت کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے پہونچتے ہیں۔ لیکن گرو تعلیم دینے سے قبل یہ مشورہ دیتا ہے کہ وہ ایک سال تک اس کے ساتھ سکونت اختیار کریں بظاہر اس غرض سے کہ ان کے حرکات و سکنات پر نظر رکھی جائے تاکہ اس کو تشفی ہو جائے کہ وہ ایسی تعلیم کے مستحق یا ادھیکاری ہیں۔ اور بقول کٹھ اپنشد جب نچکیتا یہ جاننا چاہتا ہے کہ 'جیو آتما موت' کے بعد بھی زندہ رہتا ہے یا نہیں۔ تو یم اس وقت تک کوئی جواب نہیں دیتا جب تک اس کمسن طالب کے خلوص اور ذہنی قوت کی پوری طرح آزمائش نہیں کر لیتا۔ ست اور راست کی تمیز کے بغیر کسی کو اعلیٰ ترین صداقت کی تعلیم دینے سے دور رکھنا کچھ ہندوستان ہی میں نہ تھا بلکہ تمام قدیم باشندوں میں سب جگہ پایا جاتا تھا۔

اپنشدوں کا ادب جیسا کہ نسلاً بعد نسلاً ہم تک منتقل ہوا ہے۔ اس کے ماخذ کا پتہ چلانا کسی قدر دشوار ہے۔ ہندو روایات میں ان کا وہی رتبہ ہے جو ویدک ادب کی دیگر نوع مثلاً منتروں یا براہمنوں کو دیا گیا ہے۔ ان سب کو حیرت انگیز انکشاف یا 'شروتی' خیال کیا جاتا ہے۔ یعنی یہ ایسی تصانیف ہیں جن کا مصنف کوئی انسانی وجود نہیں ہے اس ذریعہ سے کوئی مدد نہ ملنے کے سبب صرف قیاس تعبیرات سے کام لیا جاتا ہے۔ اپنشدوں میں ادھر ہمیں کچھ مختصر اور پُر مغز بیان ملتے ہیں اور وہ ادبی مسالہ جس میں وہ مضبوطی کے ساتھ جمے ہوئے ہیں کچھ اس نہج کا ہے کہ جس سے ان میں محفوظ صداقت کی تشریح اور اس کا تفصیل سے بیان ہو جاتا ہے۔ مزید برآں ان بیانات کو کئی ایک جگہ اپنشد کہہ کر مخاطب کیا گیا ہے اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ بہت ممکن ہے کہ شروع شروع میں یہ لفظ سوتر یا ضابطہ کے لیے استعمال کیا گیا ہو جس میں فلسفۂ اپنشد کی اہم صداقت کا لب لباب موجود ہو۔ مثال کے طور پر (تت توام اسی) پیش کیا جا سکتا ہے جس سے یہ علم حاصل ہوتا ہے کہ انفرادی روح اور کائناتی روح بنیادی طور پر بالکل ایک اور یکساں ہیں۔ ایک زمانہ میں اس قسم کے فلسفیانہ سوتروں

کا راز گرو اپنے چیلے پر افشا کرتے تھے اور اس موضوع پر تشریحی تقریریں کبھی پہلے ہوتیں کبھی بعد میں ۔ جیسے جیسے زمانہ گزرتا گیا ان تقریروں نے خاص صورتوں کو اختیار کر لیا اور ان اپنشدوں کے آغاز کا سبب جو اس وقت ہمیں دستیاب ہیں اگرچہ اس وقت تک یہ تحریری شکل میں نہیں لائی گئی تھیں۔ جس طریقہ پر کہ اصل عبادت کی نشوونما ہوتی ہے یہ رائے قائم کی جا سکتی ہے کہ اس میں فقط ایک گرو کی تعلیم ہی نہیں ہے بلکہ اساتذہ کا ایک سلسلہ ہے اور اس طرح وہ ایسی نشوونما کی نیابت کرتے ہیں جہاں نئے تصوّرات قدیم تصوّرات سے مل جل گئے ہیں ۔ ایسے نقطۂ نظر سے اس امر کی وضاحت ہوتی ہے کہ ایک ہی اپنشد کی تعلیم میں بعض وقت مختلف عناصر نظر آتے ہیں۔ ایک زمانہ کے بعد جب ہندوؤں کا قدیم علم وفضل اکٹھا اور مرتب کیا گیا تو اپنشد اسی صورت میں براہمن ادب کے ساتھ تتمہ کے طور پر شامل کیے گئے۔ اپنشدوں اور برہمنوں کے ایسے قریبی تعلق کی اہمیت اس سے ظاہر ہے کہ جب یہ ایک صف میں شامل کیے گئے تو دونوں یکساں قدیم شمار کیے جانے لگے ۔ اس قدر قدیم کہ کسی کے متعلق کسی خاص مصنف کا حوالہ نہیں دیا جا سکتا اس طرح ویدوں کے آخر میں واقع ہونے کے سبب اپنشدوں کو 'ویدانت' یا ویدوں کا اختتام کے نام سے موسوم کیا جانے لگا ۔

اپنشدیں جو بعد کے زمانہ تک روایتاً پہونچی ہیں یہ بہت زیادہ ہیں ۔ تقریباً دو سو سے بڑھ کر تو گنی جا سکتی ہیں لیکن یہ سب اتنی قدیم نہیں ہیں۔ بہت سی اپنشدیں تو دراصل مقابلتاً حالیہ زمانے کی ہیں ۔ اور اس زمانے میں جس کا ذکر ہم اب کر رہے ہیں ان کی تعداد ایک درجن سے بڑھ کر ہوگی ۔ قدیم اعلیٰ درجہ کی اپنشدوں میں بھی تاریخ وار اختلافات کا پتہ چلتا ہے لیکن اکثر اوقات ان سب کے افکار میں اور اس زبان میں جس میں کہ ان افکار کو آراستہ کیا گیا ہے۔ ایک ہم جنس مشابہت پائی جاتی ہے اس لیے ہندوستانی فکر کے ارتقا میں عملاً ان سب کا حوالہ یکساں مرحلہ پر دیا جا سکتا ہے ۔ ان کا عہد ٹھیک طور سے متعین نہیں کیا جا سکتا لیکن یہ سب بدھ سے قبل کے قرار دیے جا سکتے ہیں۔

کائنات کی فلسفیانہ تشریح کرنے میں وہ انسان کی اوّلین جدوجہد کی نمایندگی کرتے ہیں اور اس لحاظ سے انسانی فکر کی تاریخ میں بہت ہی انمول ہیں۔ مسلمہ طور پر وہ تمام نظامات ہندی فلسفہ میں سے کم از کم ایک اور سب سے زیادہ اہم ویدانت' کے اساسی عناصر ہیں اور موجودہ زمانہ میں "یہ ویدانت ہندوستان کی تمام بلند ترین فکر کو اپنے اختیار میں رکھتا ہے۔" وہ تاریخی اہمیت سے بہت آگے ہیں اس لیے کہ ان کی نرالی روحانی قوت اور ان کی عالمگیر دلکشی کا عنصر فکر کی از سر نو تعمیر میں اور مستقبل کے لیے زندگی کا از سر نو خاکہ تیار کرنے میں بہت زیادہ اثر پذیر ہو سکتا ہے۔

یہ اپنشد بالخصوص جو کافی ضخیم ہیں زیادہ تر مکالموں کے طرز میں ہیں۔ ان کا طریقہ استدلال فلسفیانہ کے بجائے شاعرانہ ہے۔ بیان کیا گیا ہے کہ یہ فلسفیانہ نظمیں ہیں اور عام طور پر استعارہ اور کنایہ کے ذریعہ صداقت کا اظہار کرتی ہیں۔ اکثر اشارتی زبان استعمال کی گئی ہے اگرچہ وہ بھی ایسی ہی طلسمی ہوتی ہے جو اپنشدوں کی خاص خصوصیت ہے۔ طرزِ ادا میں بہت زیادہ حذف عبارت سے کام لیا گیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان تصانیف کی تفسیر کے لیے وہی شخص مخصوص کیا جا سکتا ہے جو آسانی سے اس کمی کو پورا کر سکے جو موضوع کو پیش کرتے وقت رہ گئی تھیں۔ ان خصوصیات کے سبب بہت سے فقروں کی تعبیر میں کچھ زیادہ دشواری نہیں ہوتی۔ اور یہی وجہ ہے کہ ماضی اور حال میں ان کی مختلف توضیحات پیش کی گئی ہیں۔ یہ ابہام فقط تفصیلات کے متعلق ہی ہے لیکن ان کی عام تعلیم بالکل صاف ہے۔ ویدک ادب پر مشتمل تصانیف میں سے پردیسیوں کی توجہ اول اپنشدوں پر مبذول ہوئی۔ ان میں سے کسی ایک کتاب کا ترجمہ لاطینی زبان میں کیا گیا اور لاطینی زبان کے ذریعہ یورپ میں پہلی مرتبہ ان سے واقفیت ہوئی چنانچہ شوپنہار کو اپنشدوں کا علم اس طرح حاصل ہوا۔ جس کو وہ نہایت قابلِ قدر سمجھتا ہے۔

حالیہ زمانہ میں ان کے بے شمار ترجمے راست سنسکرت سے مغربی زبانوں میں کیے گئے ہیں۔ اپنشدی تعلیمات بھی بار بار غیر ملکی عالموں کے لیے جاذب توجہ

رہا ہے اور فلسفہ اپنشد سے متعلق بہت سی شائع شدہ کتابوں میں سے ڈیوسن کی اعلیٰ درجے کی تصنیف کا ذکر ضروری ہے جو خاص کر پُر از معلومات ہے اور جس میں اپنشدوں کے مکمل خلاصے یا لب لباب کو بیان کرنے کے لیے بڑی احتیاط سے کام لیا گیا ہے ۔

پہلی بات غور کرنے کی یہ ہے کہ آیا تمام اپنشدوں کی تعلیم ایک ہی ہے یا نہیں ۔ ہندوستانی شارحین سب اس بات پر متفق ہیں کہ یہ تعلیم ایک ہی ہے اور یہ قیاس بھی نہیں کیا جاسکتا کہ وہ اس کے خلاف بھی کہہ سکتے ہیں اس لیے کہ ان کا یہ اعتقاد تھا کہ یہ تصانیف لغوی معنی میں 'شروتی' یا حیرت انگیز انکشافات ہیں ۔ اس پر بھی شارحین کی رائے کا اتفاق اپنشدی تعلیم کی یک جہتی کے عام اعتراف سے کچھ بڑھ کر نہیں ہے کیونکہ اس تعلیم کی اصل نوعیت کیا ہے اس کے متعلق ان کا ایک دوسرے کے ساتھ کافی اختلاف ہے یہ اختلاف رائے بھی بہت قدیم معلوم ہوتا ہے جونکہ اس کا حوالہ سب سے ابتدائی اور اب تک موجود اور محفوظ تصنیف ویدانت سوتر مصنفہ بادرآین میں پایا جاتا ہے ۔ جس میں تعلیمات اپنشد کو ایک نظام کی صورت میں مرتب کیا گیا ہے ۔ تعبیرات میں ایسے وسیع اختلاف کے باعث یہ شک پیدا ہوتا ہے کہ روایتی اصرار اس کے خلاف ہونے کے باوجود یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اپنشدوں میں ایک ہی قسم کا مذہبی عقیدہ ہے اور ان قدیم تصانیف کے آزاد مطالعہ سے اس شک کی توثیق ہوتی ہے ۔ ایک جدید طالب علم جو پہلے سے کسی خاص ویدانتی مذہب فکر سے خود کو پابند نہ کیا ہو یہ سوچنے کے لیے مجبور ہوگا کہ اپنشدوں میں صرف دو باتیں ہی ناموافق نقاط نظر نہیں ہیں بلکہ کئی ایک ہیں اور اس میں کوئی تعجب کی بات بھی نہیں ہے ۔ کیونکہ ایک تو اپنشدوں کے مسئلہ زیر بحث سے کئی ایک مختلف نتائج پیدا ہوتے ہیں اور دوسرے یہ تصانیف عموماً اتفاقی طور پر اپنے اس موجودہ سانچے میں ڈھالی گئی تھیں ۔ ان میں سے بعض تو فکر کی ایک جھلک کی طرح معلوم ہوتے ہیں ۔ بعض کچھ منظم نظر آتے ہیں اور صرف اننے گنے نظریے قدیم عہد کی باقیات صالحہ ہیں ۔ تھوڑی دیر کے لیے اگر ضمنی تفصیلات کو نظر انداز کر دیا جائے تو ان میں

بہت زیادہ مشہور اور بہترین ترقی یافتہ تعلیم کے متعلق یہ بیان کیا جاسکتا ہے کہ وہ تصوریت اور وحدت وجود ہے ۔ یہاں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے، یہ سب ہے، اپنشدوں میں اس قسم کے بیانات کی کوئی کمی نہیں ہے، جن میں تمام اشیاء کے وجود کی وحدت پر اصرار کیا گیا ہے ۔ وحدت وجودی نقطۂ نظر کو تصوری نقطۂ نظر بھی کہہ سکتے ہیں کیونکہ ان ہی اپنشدوں کے مطابق کہا جاسکتا ہے کہ اس کائنات میں اگر کوئی شے خود ذہنی نہیں ہے تو وہ کسی ذہن کی پیش قیاسی بھی نہیں کرسکتی ۔

نہ وہاں سورج ہوتا ہے، نہ چاند اور نہ تارے نہ ہی یہ بجلیاں تو پھر یہ آگ کس شمار قطار میں آسکتی ہے ۔ ہر ایک شے اس نورانی روح کے روشن ہوتے کے بعد ہی روشن ہوسکتی ہے ۔ اس کی روشنی کی بدولت یہ سب روشن ہیں ۔

اس نظریے کی تشریح سے قبل ہم اپنشدوں کی ان اصطلاحات کی وضاحت کریں گے جو انتہائی حقیقت کے واسطے استعمال کی گئی ہیں ۔ یہ اصطلاحات ہیں 'برہمہ'، اور 'آتما' ان اصطلاحات کو ایسے دوستون سمجھنا چاہیے کہ جن کے سہارے ہندی فلسفہ کی تقریباً تمام عمارت کھڑی ہوئی ہے ۔ ان کا ماخذ کچھ مبہم سا ہے لفظ برہمہ (برہ) مصدر سے مشتق ہے جس کے معنے ہیں نمو پانا یا یکایک نمودار ہونا ۔ اول یہ دعا یا التجا کے معنی میں مستعمل تھا ۔ دعا کے طور پر برہمہ سے مراد یہ ہے کہ جو اپنے آپ کو قابل سماعت قوت گویائی میں ظاہر کرے ۔ اس وجہ سے بعد کے زمانہ میں اس کا وہ فلسفیانہ مفہوم اخذ کیا گیا ہوگا جس سے اس کو اپنشدوں میں مخاطب کیا گیا ہے ۔ یعنی کائنات کا سبب اولی جو نہ صرف قوت گویائی کی طرح بلکہ خود پسند کائنات کل کی صورت میں یکایک نمودار ہوگیا ۔ دوسری اصطلاح کی تشریح اور بھی زیادہ غیر یقینی ہے ۔ بہت ممکن ہے کہ آتما کے اصل معنی پران یا سانس تھے اور بعد میں یہ ہر چیز کی ساخت میں اس کے اصلی جز اور بالخصوص نوع انسان کی ذات یا روح کے معنی میں استعمال کیے جانے لگا اس طرح ان میں سے ہر ایک اصطلاح اپنا ذاتی اور آزاد مفہوم رکھتی ہے ۔ برہمہ کے امتیازی معنے ہیں ۔ 'خارجی کائنات کا ماخذ' اور آتما کے معنی ہیں انسان کی ذات باطن ۔ ان اصطلاحات کے متعلق قابل ذکر بات یہ ہے کہ اگرچہ

یہ اپنے تضمن میں بالکل مختلف ہیں اور اگرچہ اب بھی اپنشدوں کی عبارتوں میں خاص خاص موقعوں پر ان کے اصلی تضمن سے مخاطب کیا گیا ہے۔ پھر بھی ترغیب دینے کے انداز سے ان دونوں کو قریب قریب ہم معنی استعمال کیا گیا ہے یعنی ہر ایک سے یہ یکساں مطلب لیا جانے لگا کہ وہ تمام کائنات کے ابدی ماخذ ہیں جس میں فطرت کل اور نوع انسان بھی شامل ہے۔ ان دونوں مختلف اصطلاحات کے یکساں مفہوم کے ارتقا کے یہ معنی ہیں کہ ہندوستانی ذہنیت نے اپنی تحقیق میں بیرونی حقیقت کو اندرونی حقیقت کے ساتھ ملاکر بالکل ایک کر دیا اور اس مبارک عینیت کے ذریعہ وہ اس وحدت کل تک پہنچ سکے جو ان کی مدت مدید کی تلاش کی منزل مقصود تھی۔ ایسی منزل مقصود جو تمام دنیا کو بہت دور چھوڑ کر نکل گئی اور صحیح معنی میں فلسفیانہ ثابت ہوئی۔

ہم کہہ چکے ہیں کہ لفظ آتما رفتہ رفتہ ذات یا روح کے معنی میں ترقی کر گیا تھا اس تلاش کا جو انفرادی وجود کی مرکزی ماہیت کے مقابلہ میں اس کے مادی ڈھانچہ سے کیا گیا تھا۔ فرد کو غلط طور پر جسم وجان وغیرہ سمجھنے کی بجائے ہمیں یہاں ایک گہرا اصول ملتا ہے جو خالص نفسیاتی ہے اور جس کو آخر کار انسان کا وجود سمجھا گیا۔ مابعد اور برہمنوں کو زمانہ سے یہ ایک عادت سی چلی آئی تھی کہ فرد اور کائنات کے درمیان ایک مطابقت دریافت کی جائے اور یہ کوشش کی جاتی تھی کہ ایک کے اہم خدوخال کا موزوں مثن دوسرے میں بھی پیش کیا جائے اس زمانہ میں یہ کوشش کی جاتی تھی کہ کائنات کو فرد کے طور پر ظاہر کیا جائے۔ معلوم جز سے نامعلوم کل کو دریافت کرنے کی ایسی جدید پرش سوکت، صاف نظر آتی ہے۔ مثلاً جہاں کائنات کے اجزا کو پرش غیر معمولی بڑے قدوقامت کے شخص کے اجزا کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔

اگرچہ یہ طریق عمل وحدت ذات کا یقین عطا کرتا ہے لیکن وجود کل کی وحدت تک نہیں لے جاتا کیونکہ انفرادی وجود کے مطالعہ میں ذات۔ غیر ذات (مثلاً جسم) سے قابل امتیاز ہے۔ اسی طرح ذات عالم اور اس کی مادی تجسیم (مثلاً کائنات مادی) میں امتیاز قائم کرنا چاہیے۔ ہم نے اب تک جس ذہنی تحریک کا

ذکر کیا ہے بالکل اسی طرح کی ایک اور نیا دیدتحریک فکر بھی اس تمام عہد میں کارفرما تھی۔
اس سے پتہ چلا کہ محسوس کائنات کا ایک واحد ماخذ ہے اور وہ ہے " برہمہ" یہاں طریقہ
معروض سے کام لیا گیا ہے کیونکہ اس کا آغاز عالم خارجی کی تحلیل سے ہوا نہ کہ مطالعہ باطن
سے جس طرح کہ اس تحقیق کے سلسلہ میں ہوتا ہے جس کا منزل مقصود آتما ہے ہندی تحقیق کے
عام قواعد کے مطابق یہاں بھی کئی ایک قیاسات کا ارتقا ہوا اور کائنات کی وجہ تسمیہ بتلانے
میں ہر ایک اپنے پہلے قیاس سے زیادہ تشفی بخش ہوتا لیکن برہمہ ہی اس تمام سلسلہ کا آخری
حل نکلا۔ ارتقا فکر کی ایک خاص منزل پر کائنات کا ابتدائی ماخذ یعنی برہمہ اپنے باطنی جوہر یعنی
آتما کے ساتھ مل کر بالکل ایک ہوگیا اس طرح دو آزاد میلان فکر ایک تو انسان کی صحیح نوعیت
اور دوسرے عالم خارجی کی ہیت کو سمجھنے کی خواہش بالآخر آپس میں مل کر ایک ہو گئے اور
اس امتزاج کے باعث فوراً اس وحدت کے انکشاف کی رہبری ہوگئی جس کے لیے اس قدر
طویل تلاش جاری تھی۔ عالم مادی جو اصول آتما کے مطابق صرف غیر ذات ہے۔ وہی اب آتما
یا ذات میں گھٹا دیے جانے کے قابل ہوگیا۔ بظاہر مختلف اور بہ باطن مشابہ ان دو تصوّرات
کا مشترکہ و متحد ہو کر ایک ہو جانا۔ یہی تعلیم اپنشد کا خاص موضوع ہے اور اس کی وضاحت
ان اقوال عظیم (مہاواکہ) سے ہوتی ہے جیسے وہ تو ہے میں برہمہ ہوں' یا اس مساوات سے
جیسے برہمہ = آتما۔ عالم اور فرد ایک ہی حقیقت کا ظہور ہے اس لیے بنیاد میں دونوں ایک
ہیں۔ بہ الفاظ دیگر عالم طبعی اور نوع انسانی میں یا ان دونوں میں سے کسی ایک اور خدا میں
کوئی خلاف ورزی نہیں ہے۔

ان خیالات کی ترکیب سے حقیقت کی وحدت کو ظاہر کرنے کے علاوہ اس میں ایک اور
اہم پہلو بھی مضمر ہے۔ برہمہ کا تصور۔ خارجی ہونے کی وجہ سے لازماً ایک یقین پر دلالت نہیں
کرتا۔ زیادہ سے زیادہ ایک فرضی چیز کا قائم مقام ہو سکتا ہے اور اس وجوہ سے ممکن
ہے کہ اپنی ماہیئت میں غیر روحانی سمجھا جائے۔ برعکس اس کے آتما کے تصوّر میں یہ دونوں نقائص
نہیں ہیں لیکن یہ محدود ہے جس طرح کہ ہم عام طور پر اس کا مفہوم سمجھتے ہیں اور حقیقت کل کی
نمایندگی نہیں کرسکتا۔ ذاتِ کائنات کے طور پر بھی اس عالم مادی کے مقابلہ میں پیش کیا جاتا
ہے اس لیے بھی محدود ثابت ہوتا ہے۔ جب کسی نہ کسی طرح برہمہ اور آتما کے تصوّرات یکجا
ہو جاتے ہیں تو استدلالی طریق عمل سے ایک تیسرا تصوّر حاصل ہو جاتا ہے جو ان دونوں

تصورات کے الگ الگ نقائص سے پاک ہوتا ہے۔ آتما کے مانند یہ روحانی ہے ساتھ ہی اس کے برخلاف غیر محدود بھی ہے۔ وہ بالکل یقینی بھی ہے چونکہ ہماری عین ذات کے ساتھ بنیادی طور پر ایک ہے جب تک ہم انتہائی حقیقت کو اس طرح محض برہمہ کے طور پر دیکھتے ہیں کہ وہ ہماری عین ذات نہیں ہے تو وہ کم و بیش ایک مفروضہ یا مذہبی عقیدہ بنا رہتا ہے لیکن جوں ہی ہم اس کو اپنی ذات سمجھنے لگتے ہیں تو وہ حق الیقین میں تبدیل ہو جاتا ہے اور ہم وجدانی فرض کے تحت خاص اپنے وجود کی حقیقت کو قبول کرنے کے لیے مجبور ہیں۔ اگرچہ اس کی بالکل صحیح ماہیت کے متعلق ہم کوئی واقفیت نہیں رکھتے یہی وہ ٹھوس حقیقت ہے جس کو ستیم گیانم انتم کہہ کر مثال کے طور پر پیش کر سکتے ہیں۔ یہاں ستیم سے مراد بلا واسطہ یقین ہے گیانم سے مراد اس کی روحانی ماہیئت ہے اور انتم سے مطلب اس کی لامحدود خاصیت ہے جس میں سب کچھ شامل ہے۔ یہ ہے اپنشدوں کا مطلق جواب کہ مفہوم میں نہ برہمہ ہے نہ آتما۔ لیکن دوسرے مفہوم میں دونوں حیثیتیں جمع ہیں وہ انسانی ذات میں پورے طور پر برہمہ مگر بہتر طور پر ظاہر ہوتا ہے بہ نسبت عالم خارجی کے جو اس کی ماہیئت کو جانتے ہیں اور بھی زیادہ رکاوٹ ڈالتا ہے اس لیے کہ وہاں وہ محض غیر شعوری مادہ کے طور پر دکھائی دیتا ہے اس نظریہ کو پیش کرنا ہندوستان کی تاریخ فکر میں ایک بہت ہی اہم پیش قدمی کا نشان ثابت ہوا اس زمانہ تک تحقیق کا نقطہ نظر جس نہج پر قدم بڑھا رہا تھا اس میں ایک انقلاب سا پیدا ہو گیا۔ ہندوستان میں وحدت کا یہ صحیح تصور اس نوعیت پر پہنچا یا گیا۔

اس تصور کو چھاندوگیہ اپنشد کے ایک مشہور باب میں بڑی خوبصورتی کے ساتھ واضح کیا گیا ہے اور باپ بیٹے کے درمیان مکالمہ کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ باپ کا نام اوالک ہے اور بیٹے کا نام شویت کیتو۔ شویت کیتو گرو کے آشرم میں گیا تھا اور ابھی ابھی رواج کے مطابق تعلیم کی تکمیل کرکے وہاں سے واپس آیا ہے۔ باپ شویت کیتو میں انکساری اور عاجزی کی کمی محسوس کرتا ہے اور اسے اندیشہ ہوتا ہے کہ شاید یہ اپنے گرو سے سب کچھ سیکھنے کے باوجود زندگی کے صحیح مفہوم کا علم حاصل نہ کر سکا۔ دریافت حال سے اس کو اپنے خیال کی توثیق ہو جاتی ہے اور وہ خود اپنے لڑکے کو تعلیم دینا شروع کر دیتا ہے "تعلیم" جیسا کہ ان ابتدائی مرحلوں سے بلند ترین قدر و قیمت کی دی جانی چاہیے۔ اوالک اپنی تعلیم اصلی اور بنیادی ہستی کو بطور اصول موضوع پیش نظر

رکھ کر شروع کرتا ہے۔ اس ہستی کو وہ ذہنی یا روحانی سمجھتا ہے کیونکہ ایسا کہا جاتا ہے کہ اس نے سوچ بچار کیا۔ اس کو وہ اپنی اصطلاح میں ست یا وجود کہتا ہے۔ اس کے بعد وہ یہ سمجھتا ہے کہ کیونکہ یہ تمام کائنات اسی کا ایک ظہور ہے۔ ابتدا میں ست ہی تھا بغیر کسی دوسرے کے۔ اس نے سوچا "میں کیتو ہو جاؤں" اس کی گونا گونی کی تشریح تو بعد میں کی گئی ہے۔ پہلے تین عناصر یعنی تیج یا آگ۔ آب یا پانی۔ اور پرتھوی یا خاک۔ ظاہر ہوئے۔ اور بعد میں دوسرے عناصر۔ یہاں تک کہ عضوی اجسام بشمول انسانی وجود ظہور میں آئے۔ اس سے جو ثابت کیا گیا وہ یہ ہے اصلی روحانی ہستی جو ابتداءً ایک اصول موضوعہ کے طور پر فرض کر لی گئی تھی وہی محیطِ کل ہے اور جو کچھ بھی موجود ہے اسی سے وجود میں آیا ہے۔ اس کے فوراً بعد اچانک پھرتی سے یہ سمجھا دیا گیا کہ اصلی وجود یا ست اور شویت کیتو کی ذات بالکل ایک ہی ہیں دو نہیں "تت توام اسی" شویت کیتو، وہ تو ہے۔ دونوں میں عینیت ظاہر کرنے کی غرض بظاہر یہ ہے کہ شویت کیتو کو یہ اچھی طرح ذہن نشین کر دیا جائے کہ کائنات کا ماخذ جو بطور بنیاد استدلال فرض کر لیا گیا تھا وہی حقیقت یقینی ہے۔ اس سے قبل ست یا وجود اور اس کے تغیر کلی کے متعلق اُدّالکہ نے کتنی ہی عالیشان دلیلیں پیش کی تھیں لیکن وہ سب خارجی ہونے کے باعث ایک بہت اہم خصوصیت یعنی تحقیق یا یقین سے خالی معلوم ہوتی تھیں اور محض فرض کر لی جاتی تھیں۔ اور شویت کیتو کو تو وہ ایک ممکن شئے معلوم ہوتی رہی۔ لیکن کائنات کا یہی ممکن ماخذ اس کے لیے بھی حق الیقین کے درجہ کو پہنچ جاتا ہے جوں ہی کہ وہ پہچان لیتا ہے کہ اس کی عین ذات اور یہ خارجی ماخذ دونوں بالکل ایک ہی ہیں۔ اپنی ذات کو تو وہ بغیر تعلیم حاصل کیے بھی جانتا ہے کہ حقیقی ہے۔ بےشک یہ تعلیم شویت کیتو کو خود اپنی ذات میں ایک خاص تبدیلی لائے بغیر نہیں چھوڑتی کیونکہ اب وہ اپنی انفرادی ذات کو تو کائنات کا ماخذ نہیں سمجھتا بلکہ وہ تو اس کی عالمگیر ذات ہے جو اس میں محیط کل ہے یہ صحیح ہے کہ عالم خارجی ایک ہی ذات سے ظہور میں آیا ہے اور وہ ایک شویت کیتو کی ذات ہے پھر بھی وہ اس کی انفرادی ذات نہیں جو کائنات کی تشریح کر سکے بلکہ ذات کل ہے جو "ست" کے ساتھ بالکل ایک ہو گئی ہے۔ "میں جیتا ہوں لیکن میں نہیں بلکہ خدا میرے اندر جیتا ہے۔"

جب ہم اس تصوّر کو وحدانیت کے نظریہ پر ذرا تفصیل سے سوچنا شروع کرتے ہیں تو ہمیں اس کی دو صورتیں نظر آتی ہیں جن میں نمایاں اختلاف معلوم ہوتا

ہے۔ کچھ عبارتیں ایسی ہیں جن میں مطلق کو بطور کائناتی یا اپنی نوعیت میں محیط کل کے طور پر پیش کیا گیا ہے اور چند عبارتیں ایسی ہیں جن میں اس کو غیر کائناتی یا بلا شرکت غیرے تسلیم کیا گیا ہے۔ اپنشدوں میں بہت سی ایسی عبارتیں ہیں بلکہ کئی باب ایسے ہیں جو اس موضوع کے ایک نہ ایک پہلو سے بحث کرتے ہیں۔ ان کی خصوصیات کی توضیح کے لیے یہاں دونوں پہلوؤں کی ایک ایک خصوصیت کی طرف اشارہ کریں گے۔
کائناتی نصب العین ۔ اس معیار کی وضاحت کا ایک بہترین ذکر چھاندوگیہ اپنشد کے ایک باب میں پایا جاتا ہے جو ماندکیہ ودیا کے نام سے موسوم ہے۔
برہمہ کی مخفی تعریف و توصیف کے بعد اس باب میں یہ وضاحت کی گئی ہے کہ وہ تمام سرگرمیوں کا ادراک کرتا ہے اور سب میں پہنچ کر وہی چاہتا ہے۔ وہی سونگھتا ہے۔ وہی چکھتا ہے۔ غرض ہمیشہ کی طرح پرسکون اور ساکت ہونے کے لیے کامل بالذات ہے۔ اس کے بعد حسب ذیل طریقہ سے یہ سمجھایا گیا ہے کہ برہمہ اور انفرادی ذات میں کامل عینیت ہے۔ "یہ ہے میری آتما میرے قلب میں جو چاول کا دانہ یا جو کا دانہ یا رائی کا بیج یا باجرہ کا دانہ یا باجرہ کے دانہ کے مغز سے بھی چھوٹا ہے۔ یہ ہے قلب میں میری آتما جو عالم خارجی سے بھی بڑا ہے جو عالم درمیانی سے بڑا ہے جنت سے بڑا ہے۔ غرض ان تمام کائناتوں سے بڑا ہے۔ یہ برہمہ ہے۔ اور جب یہاں سے میرا کوچ ہو تو میں یہی بن جاؤں"۔
۲۔ غیر کائناتی نصب العین ۔ اس کے لیے ہم بریدآون یک اپنشد کی عبارت کو منتخب کریں گے۔ یہاں گارگی ایک عالم خاتون یاگنہ ولک سے یہ دریافت کرتی ہے کہ اس کائنات کی بنیاد کیا ہے۔ یاگنہ ولک جو اپنے زمانہ کا عظیم ترین مفکر ہے اور شاید دنیا کا سب سے پہلا تصوری ہے۔ پہلے سرسری طور پر ماخذ کی کھوج کر کے یہ جواب دیتا ہے کہ کائنات کی بنیاد فضائے محیط یا آکاش ہے۔ مزید براں وہ دریافت کرتی ہے کہ خود آکاش کی بنیاد کیا ہے یاگنہ ولک ایک اصول پیش کرتا ہے جس کے بیان میں صرف سلبی طریقہ اختیار کیا گیا ہے جس میں یہ اشارہ مضمر ہے کہ انتہائی حقیقت انسانی تجربہ کی گرفت سے باہر ہے وہ کہتا ہے:
اے گارگی وہ لافانی ہے جس کی پرستش گیانی لوگ کرتے ہیں، نہ وہ کثیف ہے

نہ لطیف، نہ لمبا ہے نہ پست قد۔ نہ شوخ رنگ کا نہ لعاب دار، بغیر سایہ کے، بغیر دیکھنے
کے، بغیر سانس لینے کے فضا کے، بغیر کسی تعلق کے، بغیر چکھنے کے، بغیر سونگھنے کے، بغیر دیکھنے
کے، بغیر سانس لینے کے، بغیر منہ کے، بغیر صورت کے اور بغیر اندر اور باہر کے۔ نہ اس
کو کوئی چیز کھا سکتی ہے نہ وہ کسی کو کھاتا ہے"۔ اس خوف سے کہ کہیں اس سلبی بیان
سے نیستی مطلق مراد نہ لی جائے یاگنہ ولک فوراً یہ اضافہ کرتا ہے کہ جو کچھ موجود ہے وہ
اسی حقیقت ماورا سے اپنا وجود حاصل کرتا ہے اور یہ سمجھاتا ہے کہ اگر مطلق ایک نیستی
محض یا بے معنی چیز ہو تو وہ ظاہر کائنات کو کہیں کھڑا نہیں کر سکتا۔

اپنشدوں سے متعلق مسایل سے ان دونوں تصورات کی نسبتی اہمیت اور ان کی
مناسب جگہ کا تعین بہت مشکل ہے۔ بہت طویل عرصہ تک مفکرین کی توجہ اس طرف
مشغول تھیں۔ شنکر آچاریہ کے بیان کے مطابق اس مسئلہ پر بادراین نے ویدانت سوتروں
میں بحث کی ہے یہ بھی کچھ غیر ممکن نہیں کہ ایک وقت خود اپنشدوں کے رشیوں نے اس
طرف توجہ دی ہو۔ ایسے خیالات کے متعلق شنکر نے واضح کیا ہے کہ دراصل یہ ایک
ہی ہیں اور ان دونوں میں ظاہری فرق کا سبب وہ نقطہ نظر ہے جس سے ہم مطلق کی
طرف نظر دوڑاتے ہیں۔ تجربی نقطہ نظر سے جس کو کائناتی کہتے ہیں وہی ماورائی نقطہ نظر
سے غیر کائناتی۔ اس خیال کی تائید یعنی اوقات ایک ہی فقرہ کے ٹکڑے میں دونوں
تصورات کو پہلو بہ پہلو رکھ کر کی گئی ہے۔ مثلاً منڈک اپنشد میں ہم دیکھتے ہیں جو غیر محسوس
غیر مؤثر۔ بے رنگ۔ بے نام۔ بغیر آنکھ، بغیر کان اور ہاتھ پیر سے خالی ہے وہی زمان
و مکان کا ہم عہد ہے۔ ہمہ تن ہو رگ و ریشے میں سرایت کیے ہوئے ہے لطیف ہے
غیر متبدل ہے۔ اس کو گیانی لوگ تمام ہستیوں کا ماخذ سمجھتے ہیں۔ برہمہ سے جدا کوئی
کائنات نہیں ہے مگر اس کی وجہ سے کائنات غیر حقیقی نہیں ہے کیونکہ اس کی بنیاد
تو برہمہ ہی ہے اور برہمہ کچھ نیستی محض نہیں ہے کیونکہ وہ کائنات کی وجہ موجد فراہم کرتا
ہے اگرچہ وہ نہ کائنات کے بالکل مماثل ہے اور نہ اس کو ظہور میں لا کر ختم ہو جاتا ہے
پہلا نقطہ نظر برہمہ کے محیط کل ہونے پر زور دیتا ہے اور دوسرا ماورائیت پر۔ اپنشدوں
کا نقطہ نظر ہے کہ وہ محیط کل بھی ہے اور ماورا بھی۔ یا شاید مذکورہ بالا برہمہ اور آتما کے

تصورات کا ماحصل اتر کیب کے معنی سمجھنے میں نتیجہ کے طور پر یہاں ہمیں دو مختلف نقطہ نظر حاصل ہوتے ہیں اپنشدوں کا مطلق جو اس نتیجہ کے صورت حال کو سمجھاتا ہے وہ خود نہ معروض ہے نہ موضوع اگرچہ دونوں سے بے تعلق بھی نہیں۔ ایسے مطلق کو یہ سمجھنا چاہیے کہ وہ دونوں ہے۔ اس خیال کے مطابق تجربہ میں آنے والی کثیر اشیاء کی اصلی جگہ مطلق میں موجود ہوتی ہے۔ یہ اشیاء درحقیقت برہمہ سے ظہور میں آتی ہیں اور اس میں بالآخر جذب ہوجاتی ہیں۔ یہ برہمہ پرنام واد یعنی وہ نظریہ جو تائید کرتا ہے کہ برہمہ کے ارتقار سے کائنات کو نمود حاصل ہوا ہے۔ یا اگر برہمہ کو موضوع اور معروض دونوں کی فقط اصل قرار دیں تو عام تجربہ کی تمام اشیا کو مظہر شے اور برہمہ کو حقیقی شے سمجھنا ہوگا اس کو کہا جائے گا 'برہمہ دوورت وار' یا وہ نظریہ جو تائید کرتا ہے کہ برہمہ کائنات میں ارتقا نہیں پاتا بلکہ کائنات کی طرح محض دکھائی دیتا ہے۔ واقعہ جو کچھ بھی ہو مگر اس فرق کی وجہ سے نزع پیدا ہوگئی ہے۔ نظامِ فلسفہ پر یدانت کو پیش کرتے وقت اس مسئلہ کی جانب توجہ دینا ضروری ہوگا۔

کچھ لوگوں کے خیال کے مطابق یہ سمجھنا کہ مایا کا نظریہ اپنشدوں میں موجود نہیں ہے درست نہیں ہوسکتا۔ یہ تو پہلے سے ہی ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ اس وقت تک اس سے وہ تمام مختلف خصوصیات ظاہر ہوتی تھیں جو بعد میں یہ صحیح ہے کہ لفظ مایا ابتدائی مکمل کیے جانے کے باعث اس سے مربوط کی گئی ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ لفظ مایا ابتدائی اپنشدوں میں صرف شاذ ہی استعمال کیا گیا ہے۔ لیکن اس سے قدیم ادب اور کچھ ہی بعد کی اپنشدوں میں بھی پایا جاتا ہے اگرچہ وہاں اس کے معنے صاف طور پر متعین نہیں ہیں اور بہت زیادہ ابتدائی اپنشدوں میں بھی جہاں لفظ مایا نہیں جاتا وہاں اس کا معنے لفظ (اودیا) بے علمی پایا جاتا ہے

برہمہ کو پیش کرنے کے لیے دونوں میں سے کوئی بھی صورت اختیار کی جائے۔ اپنشد اور برہمہ کائنات میں امتیاز قائم کرتے ہیں کہ تمام معلومہ اشیا جس سے کائنات تشکیل پاتی ہے محض نام اور روپ (صورت) ہیں۔ یہاں روپ سے مراد کسی شئے کی مخصوص صورت یا فطرت ہے اور نام سے مراد وہ لفظ ہے جس سے شئے کی علامت کی غرض پوری ہو۔ ان دونوں اصطلاحوں کے ایک ساتھ جمع ہونے سے کسی چیز کا

خاصہ اور اس کی متعین سیرت سمجھ میں آنی چاہیے اور برہمہ سے کائنات کا ظہور میں آنا نام اور صورت کی تفریق کے طور پر سمجھنا چاہیے۔ ہم ان چیزوں کو خواہ واقعی طور پر سمجھیں یا برہمہ کا محض دکھاوا خیال کریں۔ کسی صورت میں بھی برہمہ سے الگ ہو کر یہ حقیقی نہیں کہلائی جاسکتیں کیونکہ اپنشدوں کی وحدانیت کے مطابق برہمہ ہی حقیقت محض ہے اس سیرت نگاری میں جبکہ شئے کی تخصیص کے لیے روپ یا صورت بذات خود کافی ہے تو پھر نام کی کیا ضرورت ہے اس کا پتہ چلانا آسان نہیں شاید اس زمانہ کے موجودہ عقیدہ کے مطابق ایک نطق کی دنیا کا حوالہ دیا جاسکتا ہے جو اشیا کی دنیا کے مطابق ہے جہاں کہ عملی زندگی میں عام طور پر ناموں کی بھی اسی قدر ضرورت ہوتی ہے جتنی کی اشیار کی۔ بعض وقت ایک اور تیسری اصطلاح ' کرم ' یا نقل و حرکت کو داخل کر کے تجربی اشیا کی تعریف و توصیف کو زیادہ مکمل کیا جاتا ہے اس طرح صاف طور پر قوت عمل رکھنے والے لازمی جز کا نقشہ ذہن میں قائم کیا جاتا ہے۔ جو کہ تجربی کائنات کا ایک اہم پہلو ہے۔

برہمہ سے حاصل کی ہوئی نام وصورت کی خاصیت رکھنے والی چیزوں کی تفصیل کے لحاظ سے ابتدا میں عضوی اور غیر عضوی کے فرق کو بتلانے کی ضرورت ہے۔ عضوی اجسام ہی تناسخ پذیر روحوں یا چیزوں کے مکان ہیں نہ کہ غیر عضوی۔ یہ صرف برہمہ کے تیار کیے ہوئے اسٹیج کا کام دیتی ہیں جس پر روحیں اپنا اپنا پارٹ ادا کرتی ہیں۔ غیر عضوی حلقہ میں اپنشدیں پانچ بنیادی عناصر —— تسلیم کرتی ہیں ان کو زمین (پرتھوی) پانی (آب) آگ (تیج) ہوا (وایو) اور ایتھر یا آسمان (آکاش) کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ ابتدا میں یہ پانچوں عناصر معلوم نہ تھے۔ ممکن ہے کہ سب سے پہلے پانی ہی ایک خاص عنصر خیال کیا گیا ہو۔ ترقی کی اگلی منزل کے طور پر تین عناصر زمین۔ پانی اور آگ تسلیم کیے گئے جیسا کہ چاندوگیہ اپنشد میں بیان کیا گیا ہے کہ یہ عناصر برہمہ سے بہ ترتیب معکوس برآمد ہوئے ہیں۔ تقریباً یہ مادی کائنات کے گیس دار۔ سیال اور ٹھوس حالات کے ارتقا کے مطابق ہیں۔ اس تصور کے ارتقا میں آخری منزل کی تکمیل اس وقت ہوئی جبکہ ان مفروضہ عناصر کی تعداد ہوا اور ایتھر کو شامل کر کے پانچ تک ہو گئی۔ پہلی منزل ختم تھی جس کو عملاً بعد میں

آنے والے تمام فلاسفہ ہند نے تسلیم کیا تھا۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ جماعت بندی کی
اس آخری صورت کا تعلق حسیاتی اعضا کی پانچ گنی سیرت سے ہے جن کے مخصوص معروض
مثلاً بو۔ مزہ۔ رنگ۔ حرارت اور آواز حسب ترتیب زمین۔ پانی۔ آگ۔ ہوا۔ اور
اثیر کے مخصوص رنگ و روپ ہیں۔ لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ یہ عناصر بنیادی اور لطیف
ہیں (سوکشم بھوت) ان ہی سے کثیف عناصر (ستھول بھوت) تیار کیے جاتے ہیں۔ ان
میں سے ہر ایک عنصر دوسرے چار عناصر کی آمیزش پر مشتمل ہے لیکن ایک مرکب
کے طور پر جس عنصر کا حصہ غالب ہو۔ اس کا وہی نام دیا جاتا ہے۔ کثیف عناصر وہ
ہیں جن کو ہم نیچر میں موجود پاتے ہیں اور سچ پوچھیے تو اصطلاحات زمین سے مطلب
یہی کثیف عناصر ہیں۔ عضوی اجسام کو تین قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے (انڈج) جو
انڈے سے پیدا ہوتے ہیں (جیوج) جو جراثیم سے پیدا ہوتے ہوں اور (اُدبھج)
جو زمین سے پھوٹ پڑتے ہوں۔ بعد میں ایک اور قسم کا اضافہ کیا گیا ہے (سویدج)
جو پسینے سے پیدا ہوتے ہوں۔ اس طرح کل چار قسمیں ہوئیں جب عضوی اجسام منتشر
ہو جاتے ہیں تو وہ پانچ کثیف عناصر میں تحلیل ہو جاتے ہیں جن سے پھر دوسرے
س طرح کے اجسام بنتے ہیں۔ ان کی تحلیل لطیف عناصر میں اس وقت تک نہیں
ہوتی جب تک کہ تمام کائنات برخاست نہ ہو جائے۔ اور ایسا کس وقت ہو سکتا ہے
ٹھیک طور سے نہیں بتلایا جا سکتا۔

اپنشدوں کے رشیوں کے لیے روح کی ہستی ہر ایک تجربہ کا لازمی مفروضہ ہے
ہی تمام ثبوت کی بنیاد ہے اور اس لیے اس کو کسی ثبوت کی ضرورت نہیں جس کے
ذریعہ سے ایک شخص سب کچھ جانتا ہے اسی کو پھر کسی ذریعہ سے جان سکتا ہے جاننے
والے کو بھلا کیونکر جان سکتے ہیں اگرچہ اس لحاظ سے اپنشد وجودِ روح کا کوئی راست
ثبوت پیش نہیں کرتے لیکن اس موضوع پر طرح طرح کے اشارے موجود ہیں
مثلاً روح کو یا جیو کو اکثر بطور پرش بیان کیا گیا ہے جس کی تشریح بطور پری شیا
کی گئی ہے یعنی وہ جو حصار جسم میں رہتا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ مادی جسم اپنے مختلف
لیکن سازگار اعضا کے ساتھ یہ دلالت کرتا ہے کہ اور بھی ایک وجود موجود ہے جس
کی غرض و غایت یہ جسم پوری کرتا ہے اور وہ جو روح ہے جس کے بغیر اس جسم کی

ظاہری ساخت کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ بعض وقت ایک اور اشارہ بھی ملتا ہے جس کی بنیاد نظریہ کرم پر ہے۔ ایک ہی زندگی کے اس قلیل عرصہ میں ممکن نہیں کہ ہم اپنے تمام اعمال (کرموں) کا پھل بھگت سکیں۔ اور جب تک ہم اپنی توجہ اس ایک زندگی تک محدود رکھیں تو یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ہم پیش آنے والے تمام ثواب وعذاب کا حساب چکا سکیں۔ اس طرح ایک واحد زندگی بالکل ناکافی ہے کہ زندگی میں گزرنے والے واقعات کی معقولیت کو سمجھا سکے۔ اگر اخلاقی صلہ کے متعلق عام اعتقاد صحیح بنیاد پر رکھا گیا ہو تو ہمیں چاہیے کہ ایک تناسخ پذیر روح کے وجود کو تسلیم کرتا تاکہ اس کی گزشتہ زندگی کے اعمال کی مدد سے موجود ناقابل تشریح حالات زندگی کی توجیہہ کی جا سکے۔ اور موت کے بعد بھی اس کے دوام کی وجہ سے اس زندگی میں پیش آنے والی بظاہر بے انصافی کو درست سمجھایا جا سکے۔

اپنشدوں میں ترتیب دیے ہوئے واجب الوجود کے دو طرز خیالات میں جیو اور برہمہ کے روح اور انتہائی حقیقت کا آپسی تعلق کچھ مختلف طور پر خیال کیا گیا ہے۔ کائناتی نقطہ نظر سے جیو برہمہ کا واقعی تغیر کلی ہے۔ اگرچہ عارض ہے اس لحاظ سے دونوں میں عینیت بھی ہے اور غیریت بھی۔ غیر کائناتی نقطہ نظر سے چونکہ خود برہمہ ہی جیو کی طرح دکھائی دیتا ہے اس لیے جیو سے بالکل مختلف نہیں ہے جیو واقعی تغیر یافتہ ہو یا نہ ہو اس کا جیو پن تو برہمہ کے ساتھ عینیت کی فراموشی پر پر مبنی ہے۔ اگرچہ عام طور پر یہ یقین کیا جاتا ہے کہ جیو محدود ہے اور اس لیے برہمہ سے مختلف ہے لیکن بعض وقت جب کہیں کسی وجہ سے خواہشات محو ہو جاتی ہیں تو وہ ایسے محدود خیال سے بلند اٹھ جاتا ہے اور اس کی انفرادیت کا شعور ختم ہو جاتا ہے۔ اپنے آپ میں اس طرح ماورائے ادراک ہو جانے سے۔ اپنشدوں کے مطابق یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ جیو دراصل کوئی محدود وجود نہیں ہے۔ جیسا کہ یہ اپنے آپ کو فرض کر لیتا ہے۔ اس مسئلہ پر تیتریہ اپنشد میں بحث کی گئی ہے جس کو "کوش" کہا جاتا ہے (کوشس کی اصطلاح پانچ غلاف کے لیے استعمال کی جاتی ہے جو سلسلہ وار روح کو اپنے اندر محفوظ رکھتے ہوئے جسم شمار کیے جاتے ہیں) وہ پانچ کوش یہ ہیں: "ان سے کوش" "پران سے کوش" "منو سے کوش"۔ "وگیان سے کوش" "آنند سے

کوشش) حالت ماوارئے ذات کا مخصوص بے نظیر تجربہ زندگی کے (منومے) شعور والے اور (دوگیان مے) شعور ذات والے سطح کے تجربہ سے کہیں بلند ترین بتلایا گیا ہے۔ اس لیے کہ اس مقام پر ان کی مخصوص الجھن اور ان کا تصادم سب مغلوب ہوجاتے ہیں اور اس کو آنند مے سے متصف کیا جاتا ہے صرف یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ اس کا اصلی مدعا شانتی ہے۔ پھر بھی یہ کوشش یا نجات کے ساتھ ایک سمجھے جانے کے قابل نہیں ہے چونکہ یہ ایک عارضی کیفیت ہے اور جو لوگ اس بلند مقام تک پہنچے ہیں وہ جلد ہی گر بھی جاتے ہیں۔ اس کی خاص صفت شانتی اور خود فراموشی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ فن لطیفہ کے دھیان سے حاصل کیا ہوا انداز اس کی ایک بہترین مثال ہے۔ یہ تو روزمرہ کے تجربے اور کوشش یا نجات کے بیچ راستہ میں سے ہے جہاں روح کی سچی فطرت نظر آجاتی ہے۔ اور اگر وہ ایک جانب تجربی ذات کی طرف متوجہ کراتا ہے جس کے ساتھ کئی ایک جھگڑے اور کمزوریاں لگی ہوئی ہیں تو دوسری جانب اس یقین کے ساتھ برہمہ سے اس کے کامل اتحاد کی طرف توجہ مبذول کراتا ہے جو تمام جھگڑوں اور منافقت سے پاک ہے۔

اپنشدوں میں روح کے لیے دو اور اصطلاحیں استعمال کی جاتی ہیں (بھوگتا) (بھگتنے والا اور (کرتا) کرنے والا۔ یہ دونوں مل کر ایک اور یعنی عمل کے نفسیاتی یا شعوری پہلو پر زور دیتے ہیں۔ غیر شعوری عمل کے اصول کو "پران" کہتے ہیں اور شعوری عمل کے اصول کو من۔ روح اپنے تجربی وجود کے لیے کلیتاً ان دو اصولوں کی پابند ہے ان دو مقابلتاً دوامی لاحقات کے ساتھ ایک اور مادی جسم کا اضافہ کرنا چاہیے اور صرف اسی کو ہر ایک جنم کے موقع پر بدلنا ناگزیر ہے۔ جسم، پران اور من یہ مل کر روح کے لیے گویا ایک تجرباتی مکان تیار کرتے ہیں۔ من روح کے شعوری اعمال کو پانچ حواس علمیہ اور پانچ حواس حر کی اس طرح دس، حواس کی مدد سے چلاتا رہتا ہے پانچ حواس علمیہ علی الترتیب یہ ہیں بصر۔ سمع۔ لمس۔ شامہ اور ذائقہ۔ پانچ حواس حر کی یہ ہیں نطق۔ گرفت۔ حرکت۔ اخراج۔ تولید۔ من کی مختلف صلاحیتیں مثلاً (دوگیان) قوت ادراک۔ اور (اہنکار) انانیت بیان کی گئی ہے لیکن اپنشد تو اس کی وحدت پر زور دیتے ہیں۔ برہد آرنیک اپنشد میں من کی ایسی کئی صلاحیتوں کی فہرست دینے

کے بعد دعوے سے یہ کہا گیا ہے کہ "یہ سب من ہی ہیں" حاسہ شعور کے لحاظ سے یہ ایک ہی ہے اگرچہ اس کے فرائض منصبی کئی ایک طرح کے ہیں۔ یہ حسیاتی اور حرکی دونوں قسم کے حاسوں کو اپنے قابو میں رکھتا ہے۔ حواس علیہ کے ذریعہ خارج سے حاصل شدہ ارتسامات کے ساتھ اشتراک عمل کرتا ہے اور حاسہ حرکی کی مدد سے کام کرنے کے لیے آمادہ ہوتا ہے۔ من اور حاسوں کے ان دو مجموعوں کے اس تعلق کو دماغ اور حس اور حرکی اعصاب کے تعلق کے مماثل قرار دیا گیا ہے۔

اپنشدوں کے مطابق نظریہ ادراک کا پتہ لگانا آسان نہیں لیکن چند اشارے ہیں جو یہاں جمع کر کے رکھے جا سکتے ہیں کہ اپنشدوں میں اشیائے تجربی کا عام اظہار نام اور روپ سے ہوتا ہے جس کے یہ معنی ہیں کہ جو کچھ کہا جائے یا خیال کیا جائے وہ سب کسی خاص شے کے متعلق ہوتا ہے۔ ذہن اور حواس علیہ صرف نام اور روپ کے احاطہ میں ہی اپنا فرض منصبی ادا کرتے ہیں۔ یعنی تجربی علم ناگزیر طور پر محدود کے متعلق ہی ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ غیر محدود برہمہ فہم وادراک کی رسائی سے بالکل باہر ہے۔ اپنشدوں کا خاص منشار تو برہمہ کو معلوم کرانا ہی ہے اس لیے برہمہ بھی قابل ادراک ہے۔ البتہ اس کا علم تجربی علم کی نسبت بہت بلند قسم کا ہے منوکی اپنشد تمام علم کو دو مدارج میں منقسم کرتا ہے (پراودیا) اعلیٰ تر تعلیم اور (اپراودیا) ادنیٰ تر تعلیم۔ اسی کو علی الترتیب برہمہ اور اشیا خارجی کا علم سمجھنا چاہیے ممکن ہے کہ اعلیٰ تر تعلیم ہمیں محدود اشیا کی تفصیل سے واقف نہ کرا سکے۔ مگر ان اشیا کی ماہیت کے اصول کی بصیرت تو ضرور عطا کرتی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ مٹی کے علم سے مٹی سے بنی ہوئی تمام اشیا کا علم ہو جاتا ہے اس معنی میں اس کو مکمل علم کہہ سکتے اور اسی طرح یہ ادنیٰ تر علم سے مختلف ہے جو بہترین ہونے پر بھی جذوی رہتا ہے۔ البتہ ان دونوں علوم میں کوئی خاص تضاد بھی نہیں ہے۔ یہ تو برہمہ کے کائناتی تصور کے مطابق ہے۔ لیکن اپنشدوں میں غیر کائناتی تصور سے ملے جلے ایک اور خیال کے مطابق برہمہ تمام شرائطِ علم کے بھی پرے سمجھا جاتا ہے اور اس لیے اس کا علم ممکن نہیں نطق وقیاس اس سے پیچھے ہٹ کرتے ہیں اور اس کو جاننے میں ناکام رہتے ہیں۔

اپنشدوں میں ذات برہمہ کے ناقابل ادراک ہونے کو کئی ایک طرح سے ظاہر کیا گیا ہے۔ اپنشد میں برہمہ کی متناقض خصوصیات کا اثبات کیا جاتا ہے مثلاً "وہ حرکت کرتا ہے اور نہیں بھی کرتا ہے۔" وہ دور بھی ہے اور نزدیک بھی۔ وہ اس سب کے اندر بھی ہے اور باہر بھی۔ ایک اور اپنشد میں اس کی بہترین مثال دستیاب ہوتی ہے جس کا حوالہ شنکر نے ویدانت سوتروں کی اپنی شرح میں دیا ہے لیکن یہ اپنشد اس وقت موجود نہیں ہے۔ باشکلی نے بادھوا سے جب برہمہ کی ماہیت کی تفسیر کرنے کی درخواست کی تو بیان کیا جاتا ہے کہ وہ خاموش رہا اس نے دوبارہ یہی التجا کی اور جب تیسری مرتبہ درخواست کی تو بادھوا نے کہا "میں تو برابر تلقین کر رہا ہوں مگر تم سمجھے نہیں۔ برہمہ یا آتما خاموش ہے" یہ نقطۂ خیال تجربی علم کو ودیا یا علم کہنے سے انکار کرتا ہے جو کہ اصلی نقطۂ نظر سے ہرگز علم نہیں بلکہ ایک قسم کا جہل یا اودیا ہے۔ یہ دریافت کیا جا سکتا ہے کہ کیا برہمہ کے علم کے امکان کا انکار کرنے سے کہیں یہ تعلیم لاادریت تو نہیں کہلاتی۔ اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ اگرچہ برہمہ کو نہیں جان سکتے لیکن برہمہ ہو سکتے ہیں۔ جو برہمہ کو "جانتا" ہے وہ برہمہ ہو جاتا ہے ایسے ہی منزلِ مقصود کی رہبری کرنے والے ذرایع کو ہی محدود معنی میں ودیا یا علم کہا گیا ہے۔ اس منزل تک پہنچنے سے قبل بھی ہم یہ بخوبی دلنشین کر سکتے ہیں کہ برہمہ کی ہستی ہے اگرچہ اس کا علم نہ ہو کہ وہ کیا ہے کیونکہ بنیادی طور پر برہمہ اور آتما ایک ہی ہیں۔ اس لیے برہمہ کی ہستی ایک بدیہی ایقان ہے جیسا کہ اس سے قبل ذکر کیا گیا ہے۔ ہم برہمہ کا تصور نہیں کر سکتے پھر بھی ہم اپنی ذات میں اس سے راست تعلق رکھتے ہیں۔ درحقیقت ہم کبھی بھی اس سے چھوٹ کر نہیں رہ سکتے۔

اپنشدوں میں زندگی کا وسیع تر نقطۂ نظر اختیار کیا گیا ہے۔ وہ ذات کا مطالعہ تین عنوانات کے تحت کرتے ہیں یعنی خواب کی حالت۔ بے خواب گہری نیند کی حالت اور ایک اور حالت جس کو "تریا" کی حالت کہتے ہیں۔ ان میں سے خواب کی حالت۔ علم بیداری کی مانند حقیقی نفسیات کے تحت آجاتی ہے۔ اس لیے کہ یہاں ذہن مقررہ کام پورا کرتا ہے۔ لیکن دوسری دو حالتیں ذہن سے اوپر کی ہیں اور خیال کیا جاتا ہے کہ یہ روح کی سچی ماہیت کو دریافت کرنے کے لیے ہیں۔ یہ بات قابل غور ہے کہ اس قدر ابتدائی

زمانہ میں بھی ہندوستانی مفکرین نے مظاہر کا مطالعہ ان کی بدلتی ہوئی صورتوں میں کیا ہے کہ جن میں سے کسی ایک یا زیادہ کو گھٹانے یا بڑھانے سے ان کی صحیح ماہیت کی تلاش میں مدد حاصل ہو سکتی ہے ان چار حالتوں میں سے ابتدا میں شاید صرف دو ہی معلوم تھیں یعنی بیداری اور خواب۔ بعد میں نہ صرف بے خواب گہری نیند اور خواب میں فرق معلوم کیا گیا بلکہ اور ایک چوتھی یا تریا کی حالت کا بھی اضافہ کیا گیا جس کے نام سے ہی یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ یہ سابق میں کوئی اعلیٰ تر منزل تھی۔ اب ہم ان حالتوں کی خصوصیات کو مختصر طور پر پیش کریں گے۔

(۱) خواب۔ اپنشدوں میں کئی ایک جگہ خواب کے متعلق ذکر آیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں یہ خیال کافی جاذب توجہ تھا۔ بیداری اور گہری نیند کی درمیانی حالت کو خواب کہا جاتا ہے۔ اس میں حواس علیہ بالکل خاموش رہتے ہیں۔ یہ تو ہوئی اس کی مادی کیفیت اور کہا جاتا ہے کہ اس وقت حواس۔ من کے ساتھ مل کر ایک ہوجاتے ہیں۔ البتہ دونوں میں خاص فرق یہ ہے کہ حالت بیداری میں ذہن خارج سے ارتسامات حاصل کرتا ہے اور ان کو تصورات میں تبدیل کر دیتا ہے۔ لیکن خواب میں ذہن اپنے آپ کسی امداد کے بغیر صورتوں کی ایک دنیا تراش لیتا ہے۔ اس کام کے لیے وہ عام طور پر بیداری کے وقت کے سمعی اور بصری مواد کو استعمال کرتا ہے۔ اس طرح اگرچہ بحال کیے ہوئے ارتسامات کے مادہ سے خواب کی تکمیل ہوتی ہے لیکن خواب کا تجزیہ گزرے ہوئے واقعات کی یاد سے بالکل مختلف ہے اور اس وقت کے لیے بالکل حقیقی محسوس ہوتا ہے اور ایسا حقیقی جیسے کہ ادراکی تجربہ۔ کیونکہ ہر شخص جانتا ہے کہ خواب کی اشیا زمانہ حال سے متعلق معلوم ہوتی ہیں نہ کہ زمانہ ماضی سے۔ اس وجہ سے خواب کو ادراک بے حس کہا جاتا ہے۔

(۲) بے خواب نیند۔ اس کو سشپتی کہا جاتا ہے۔ اس حالت میں ذہن اور حواس دونوں بالکل خاموش ہو جاتے ہیں اور نتیجہ کے طور پر عام تجربی شعور موقوف ہوجاتا ہے۔ یہاں ایک شے کا دوسری کے ساتھ کسی قسم کا مقابلہ یا موازنہ نہیں ہوسکتا اور نہ موضوع اور معروض میں کوئی فرق ممکن ہے۔ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس وقت ذات مجسم برہمہ کے ساتھ ایک عارضی اتحاد قائم کرلیتی ہے۔ بہرحال چونکہ سشپتی کی حالت

نجات کی حالت سے عینیت نہیں رکھتی اس لیے اس بیان کو سلبی طور پر سمجھنا چاہیے اس معنی میں کہ اس وقت انفرادیت کا شعور غائب رہتا ہے اگرچہ خود فرد برابر موجود ہوتا ہے جیسا کہ نیند کے قبل اور بعد کی کیفیتوں میں ربط پیدا کرنے والی ذاتی عینیت کی قوتِ مدد سے ظاہر ہوتا ہے عام مفہوم کے مطابق اس کو شعور کی حالت نہیں کہہ سکتے۔ لیکن وہ بالکل عدم شعور یا بے معنی چیز بھی نہیں ہے۔ کیونکہ ایک نہ ایک قسم کی واقفیت اس سے متعلق کی جاتی ہے۔ یہ کہنا غلط ہے کہ وہ بے معروض جاننے والا موضوع ہے کیونکہ اس وقت معروض کے ساتھ موضوع بھی دکھائی نہیں دیتا۔ اگر ہم اس کے لیے کوئی اصطلاح پیش کرنا ہی چاہئیں تو کہہ سکتے ہیں کہ وہ غیر معکوس واقفیت ہے یہ کیفیت ہر ایک خواہش سے بلند ہے اس کو خالص مسرت کہتے ہیں ”نیند ہم سب کو بادشاہ بنا دیتی ہے“ سپنے یا خواب کی حالت میں ممکن ہے کہ بیداری کی دلچسپیاں موجود نہ ہوں لیکن اس کو ہرگز بے غرض نہیں کہا جا سکتا۔ وہاں بھی دکھ سکھ ہوتے ہیں البتہ گہری نیند کا سا مخصوص کامل سکون نصیب ہوتا ہے۔ جاگنے پر بھی ہم گہری نیند کے کامل سکون اور مسرت کو یاد کرتے ہیں کیونکہ اس وقت ہمارا احساس محض یہ نہیں ہوتا کہ ہم سو گئے تھے بلکہ یہ ہوتا ہے کہ بڑی چین کی نیند سو رہے تھے۔

(۳) تُریا کی حالت۔ جیسا کہ اس کا فی البدیہہ نام سمجھاتا ہے کہ یہ ایسی حالت نہیں ہے جو ہر ایک معمولی شخص کے تجربہ میں آسکے لہٰذا اس کو تجربی تحقیقات کے سخت حدود سے پرے سمجھنا چاہیے۔ مدلل غور و فکر کو علاحدہ کرنے کے بعد اس کو اپنی مرضی سے عمل میں لایا جا سکتا ہے اور صرف ایک کے سوائے تقریباً ہر لحاظ سے بے خواب نیند کے مماثل ہے۔ اس میں بھی وہی طبعی شعور کی علاحدگی ہے۔ وہی خواہشات کی عدم موجودگی۔ اور تقریباً ویسے ہی آنند کا ظہور۔ لیکن اس چوتھی حالت (تُریا) میں جہاں ذات پورے طور پر روشن ہو جاتی ہے وہاں بے خواب نیند کا تجربہ بہت ہی تاریک ہے۔ تُریا ایسی پُراسرار کیفیت ہے جس کی تصدیق اس شخص سے ہو سکتی ہے جو یوگ کی طاقت میں خداداد قابلیت رکھتا ہو۔ لیکن جس صداقت کی وہ تصدیق کرتا ہے وہ ہم سے کلیتاً دور نہیں ہے کیونکہ ایک طرف تو ہمیں شُشپتی کی سلبی شہادت

حاصل ہے اور دوسری طرف تجربہ کے مجسم آنند کے پہلو کی ایجابی شہادت۔ یہ دونوں مل کر ہمیں اس قابل بناتے ہیں کہ جاننے والے کے تجربہ کی ماہیت کی دریافت کے لیے ایک قیاسی نظر حاصل کریں۔ اس کیفیت کے حصول کو روحانی تربیت کی معراج خیال کیا جاتا ہے۔

اپنشدی اخلاقیات کی بنیاد شر کے تصور پر رکھی گئی ہے لیکن یہ نہ دیوتاؤں کی مرضی کی خلاف ورزی کے مرتکب ہونے کی برائی ہے اور نہ یگیہ یا قربانی کی صداقت سے منحرف ہونے کی برائی جیسا کہ ابتدائی عہد میں تھی بلکہ اس مابعدالطبیعاتی غلطی کے نتیجہ کے طور پر پیدا ہونے والی برائی ہے جو صرف کثرت پر نظر رکھتی ہے اگرچہ کہ برہمہ کی وحدت بھی موجود ہے۔ تجربی غور و فکر بنیادی حقیقت کو سمجھنے میں ناکام رہ کر اس کا حلیہ بگاڑ دیتی ہے یا حصوں میں تقسیم کر کر ان کو ایک دوسرے سے الگ کر کے پیش کرتی ہے۔ حقیقت کے غلط نقطہ نظر کے باعث عملی پہلو سے شر پیدا ہوتا ہے اور نظری پہلو ہے محدودیت۔ اس طرح یہ ایک عارضی چیز ہے۔ اور برہمہ کی صحیح طور پر سمجھ میں آجانے کے بعد اس کے لیے کوئی جگہ باقی نہیں رہتی حقیقت کا یہ گمراہ کن اظہار نہ صرف خارجی کائنات کی صورت تک محدود ہے بلکہ اپنی ذات سے بھی متعلق ہے یہ اس لیے ہے کہ ہم میں سے ہر ایک اپنے کو دوسروں سے جدا سمجھتا ہے اور خود کو محفوظ رکھنے یا ترقی دینے کی کوشش کرتا ہے۔ "جب وحدت کا تحقق ہوجاتا ہے اور ہر شئے خود اپنی ہی ذات ہوجاتی ہے تو پھر دھوکا کہاں اور ملال کہاں ہے؟" دوسرے لفظوں میں تمام شر کا سبب اہنکار معلوم ہوتا ہے جو دراصل محدود ذات کا اثبات ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دنیا کے باقی اور لوگوں کے ساتھ وہ یگانگت نہیں بلکہ مخالفت رکھتا ہے یا زیادہ سے زیادہ ان کے ساتھ غیر جانب دار رہتا ہے اس اہنکار کے پیچھے جو ہیچ ہے وہ خود اس قدر برا نہیں ہے اور کلیتاً اس کو دبا دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اہنکار سے مطلب جینے کی جبلت یا زندہ رہنے کی جدوجہد ہے جو تمام ذی روح اشیا کی عام خصوصیت ہے اور صرف تحقیق ذات کی خواہش مظہر ہے۔ لیکن چونکہ دراصل یہ محدود وجود سے ماورا ہونے کی خواہش ہے اس لیے جب تک کہ صداقت عالیہ کے علم کے ذریعہ عقلیت کا رنگ نہ چڑھ جائے اور ادنیٰ تر ذات کی جگہ اعلیٰ تر ذات کا دعوئے ثابت نہ ہوجائے اس وقت تک

اس کو تسلی حاصل نہ ہوگی ۔ یہ معنی ہیں، اہم برہمہ اسمی، کے جس سے مراد ہے کہ برہمہ کا تحقق خود اپنی ذات باطن میں زندگی کے بلند ترین نصب العین کے طور پر عمل میں آجاتے ۔
اپنشدوں میں بعد مرگ مقصد حیات تک پہنچنے کا نصب العین باقی ہے اور برہمہ کا تحقق جسم مادی سے قطع تعلق ہونے کے بعد سمجھا جاتا ہے ۔ لیکن اپنشدوں کے موجودہ خیال کے مطابق یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ جو حاصل کرتا ہے اور اس کو حاصل کرتا ہے ۔ ان میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ بعینہٖ ایک ہیں ۔ اس خیال کی اہمیت یہ ہے کہ نجات ایک ابدی مسرت یا آنند کی کیفیت ہے کیونکہ وہ ثنویت سے ماوراء ہے جو تمام جھگڑوں کی جڑ ہے ۔ اس کے علاوہ ایک اور نصب العین ہے جو موکش یا نجات کو ایک ایسی حالت سمجھتا ہے کہ اگر کوئی چاہے تو یہیں اور اب حاصل کر سکتا ہے نہ کہ بعد مرگ ۔ جو کوئی شخص اس منزل کو پہنچ گیا ہے وہ بھی کثرت کو دیکھتا ہے لیکن اس سے دھوکا نہیں کھاتا کیونکہ اس نے اپنے تجربہ سے تمام اشیاء کی وحدت کو اچھی طرح سمجھ لیا ہے ۔ موکش یا نجات کچھ ہو جانے پر مشتمل نہیں ہے ۔ اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ یہ ہمیشہ سے ہی موجود امر واقعہ کا انکشاف ہے ۔ اس کی مثال ایسے خزانہ کے انکشاف سے کی گئی ہے جو کسی گھر کے تہ خانے میں چھپا ہوا ہو لیکن کسی نے اس کو ابھی تک معلوم نہ کیا ہو اگرچہ ہمیشہ اس کے اوپر سے ادھر ادھر ہو جاتے ہوں ۔ یہ خیال برہمہ کے کائناتی تصور کے خلاف غیر کائناتی تصور کے مطابق ہے جس کا انطباق کل کائنات کی مظہریت سے ہے ۔
اپنشدوں کی عملی تعلیم مذکورہ بالا مفہوم میں برہمہ کے تحقق کو واضح کرنے کے لیے تجویز کی گئی ہے ۔ یہ اپنے اعمال اور افکار کو درست کرنے کا قصد کرتی ہے وسعت نظر کے ساتھ دیکھیں تو جس تربیت کے سلسلہ کی ہدایت کی گئی ہے وہ دو مراتب پر مشتمل ہے ۔
(۱) بے تعلقی کا ذوق پیدا کرنا (ویراگیہ) اپنشدوں کی ذہنی اور اخلاقی تربیت کا اصلی مقصد اہنکار کو خارج کرنا ہے جو تمام برائیوں کی جڑ ہے ۔ اور ویراگیہ دنیا کے متعلق ایک ایسے انداز کا نام ہے جو تنگ اور خود غرضانہ تہیجات کے کامیاب استیصال سے پیدا ہوتا ہے اس کی تکمیل کے لیے پہلے سے ہی تین آشرم یا اخلاقی تربیت کے منازل کے ذریعہ تعلیم کے ایک طویل سلسلہ کی ضرورت ہوتی ہے ۔ اس زمانہ میں جو تین آشرم

یا منازل مانے جاتے تھے یہ ہیں۔ مذہبی طالب علم کی منزل (برہم چریہ) کنبہ والا (گرہست) اور خلوت گزیں (وان پرستہ) جیسے کہ لفظ آشرم یعنی سخت محنت سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ جنگ کی وہ منزلیں ہیں جہاں آہستہ آہستہ مگر مضبوطی کے ساتھ خود غرضی کی بیخ کنی کی جاتی ہے۔

خیر ایک چیز ہے اور لذت دوسری۔ جو چاہتا ہے کہ روحانی زندگی بسر کرے اس کو چاہیے کہ نفس پرستی کی زندگی کو بہت پیچھے چھوڑ دے۔ اس قسم کی تربیت سنیاس کی طرف رہبری کرتی ہے لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ اپنشدوں میں سنیاس کی اصطلاح ابھی تک انسان کے روحانی عروج میں ایک باضابطہ منزل کی موجودہ اہمیت کے طور پر شمار نہیں کی جاتی تھی وہاں اس کے صرف یہ معنے ہیں کہ وہ آشرم کی زندگی کے تین طریقوں سے ماورا رے جاتا ہے اور برہم گیان کا پہل سمجھا جاتا ہے نہ کہ اس کے حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ۔ اس دوسرے معنی میں سنیاس کا لفظ مقابلتاً بہت بعد میں استعمال کیا گیا ہے۔ اپنشدوں میں جہاں اس ابتدائی تربیت کی قدر و قیمت کا پورا اعتراف کیا گیا ہے۔ سنیاس کے متعلق کوئی تفصیل سے ذکر نہیں ہے بلکہ اس کو بلا ثبوت کے مان لیتے ہیں اور ان سے مخاطب ہوتے ہیں جو اس تربیت کو کامیابی کے ساتھ مکمل کرکے ویراگیہ حاصل کر چکے ہیں۔ یہ ہے منشا اس جد وجہد کا۔ جو اپنشدی صداقت کو بطور راز محفوظ رکھتی ہے۔ یہ اس کی ایک مثال ہے بہر حال اس طرح خیال نہ کرنا چاہیے کہ ابتدائی تربیت تمام تر اپنشدوں میں مضمر ہے کیونکہ کہیں کہیں ایک نہ ایک میں اس کے مختلف پہلوؤں کے راست حوالے پائے جاتے ہیں۔ مثلاً برہد آرنیک اپنشد کے ایک چھوٹے مگر بہت دلچسپ باب میں دنیا میں رہنے والوں کی جماعت بندی۔ دیوتاؤں۔ انسانوں اور شیطانوں یا دیووں میں کی گئی ہے اور ان سب کو پرجاپتی کے بچے کہا جاتا ہے۔ وہ سب اپنے باپ کے نزدیک جا کر علمی اور اخلاقی تعلیم حاصل کرنے کی خواہش کرتے ہیں ان کو ایک مختصر سا جواب ملتا ہے لیکن وہ جواب صاف طور پر سوال کرنے والوں کے مزاج اور استعداد کے مطابق ان کی اخلاقی تربیت کی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے دیا جاتا ہے۔ اسروں یا شیطانوں کو یہ نصیحت کی گئی "انسان پر رحم کرو" انسانوں کو "مخیر بنو" اور دیوتاؤں کو اپنے نفس پر قابو رکھنا سیکھو۔ پہلے دو جوابات سے یہ ہدایت کی گئی

ہے کہ دوسروں کی عزت کرنا ہی عمل کا خاص اصول ہے۔ اور تیسرا اس کے بالکل خلاف انفرادیت پسندانہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ یہ جواب سب میں اچھائی کی خاطر دیا گیا ہے اس لیے یہ فرض کر لینا چاہیے کہ وہ دوسرے مدارج تربیت کی تکمیل کر چکا ہے۔ اس اپنشد کے کسی اور باب میں ظاہر کیا گیا ہے کہ دیوتا انسان کو سماجی اور اضافی اخلاقیات کے ماحول سے ہٹا لینے کی اجازت دینے کے لیے راضی نہیں۔ یہ محض فن خطابت کے لحاظ سے اظہار کا ایک طریقہ ہے کہ انسان کا رشتہ سماج کے بندھن سے توڑا نہ جائے۔ جب تک کہ وہ اپنے فرائض سے سبکدوش نہ ہو جائے اور سماج کی رضا و رغبت حاصل نہ کرے۔

(۲) حصول علم (گیان) شر چونکہ حقیقت کی ماہیت کو غلط سمجھنے کی وجہ سے ہے اس لیے اس کی بیخ کنی صرف صحیح علم کے ذریعہ ہو سکتی ہے اور اگر بے تعلقی کا ذوق پیدا کرنا بھی ضروری ہے تو اس لیے کہ ایسے علم کا حصول ممکن ہو سکے۔ صحیح مطیع مسکین۔ مستقل مزاج اول ہے۔ برہد آرنیک اپنشد میں کہا گیا ہے کہ "پُرسکون۔ مطیع۔ مسکین۔ مستقل مزاج متحمل اور خاطر جمع ہو کر آتما میں آتما کو دیکھنا چاہیے"۔ حصول علم کی تربیت کے تین حصے ہیں، شرون، منن۔ ندی دھیاسن۔ شرون کسی خاص گرو کے تحت اپنشد کے مطالعے پر زور دیتا ہے وہی جانتا ہے "جس کا گرو ہے"۔ اس تربیت میں مقام روایت وہدایت کی توصیف کی جاتی ہے۔ اس سے یہ بھی مراد ہے کہ ہم پر کسی نصب العین کا اثر اتنا زیادہ مرتب نہیں ہو سکتا جس قدر کی اس نصب العین کے مطابق مادی زندگی بسر کرنے والے کی ذاتی صحبت میں آکر بیٹھنے سے ہوتا ہے۔ شرون اگرچہ ضروری ہے لیکن اس قدر کافی نہیں اس لیے اس کی تکمیل منن سے کی جاتی ہے۔ منن سے مراد اب تک اس طرح سیکھی ہوئی باتوں پر مسلسل غور وفکر کرنا ہے اس غرض سے کہ اس کے متعلق پورا ذہنی یقین ہو جائے۔ اس تربیت کی تکمیل بالآخر ندی دھیاسن یا دھیان سے ہوتی ہے۔ دھیان کثرت کائنات کی بنیاد میں چھپی ہوئی وحدت کا تحقق براہ راست اپنی ذات میں ہونے کے لیے مدد بہم پہنچاتا ہے۔ حقیقت میں ہم تقریباً جبلی طور پر یقین رکھتے ہیں۔ اس سے اگر ہمیں دھوکا نہ کھانا ہو تو اس کی بنیاد میں چھپی ہوئی وحدت کو محض جاننا کافی نہیں ہے بلکہ اس کا ادراک ضروری ہے۔ دیکھنا ہی یقین کرتا ہے۔ اس لیے اپنشدوں میں آتما یا براہمہ کا علم حاصل کرنے کو درشن یا روحانی ادراک کہا جاتا ہے۔ محض مدلل یقین کافی

نہیں اگرچہ یہ بھی ضروری ہے کیونکہ یہ گویا ایسے نشان کا کام دیتا ہے جس پر گولی چلائی جائے اس تربیت کے سلسلہ میں کامیاب جستجو سے صحیح علم حاصل ہوگا جس سے مادی نقطہ نظر کے مطابق بعد میں مکتی کی طرف رہبری ہوگی لیکن روحانی ادراک کے مطابق مکتی یکدم یقینی ہوجاتی ہے۔

ندی دھیاسن اس اعتبار سے بلند ترین قسم کا دھیان ہے اور یہ مراقبہ فکر کی ایک زبردست ریاضت کے بعد ہی ممکن ہے۔ اپنشدوں میں ابتدائی حیثیت کے دھیان کی ایک ریاضتیں تجویز کی گئی ہیں۔ عام طور پر ان کو اپاسنا کہا جاتا ہے۔ اور اپنشدوں میں ان کی ویسی ہی شہرت ہے جیسے برہمنوں میں رسم پرستی کی۔ اپاسنا میں تصور کو کلیتاً خارج کی طرف مخاطب کیا جاتا ہے اور دو پسندیدہ خارجی اشیا ذہنی طور پر بعینہ ایک بھی جاتی ہیں۔ اس نظریہ میں برہمہ اور دھیان کرنے والی ذات کے ساتھ بھی عینیت قائم کرنا ہے اور پھر یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ دھیان کے لیے معروض۔ خارجی اشیا بھی ہوسکتی ہیں یا صرف نشانات بھی۔ ان میں ہم اکثر وہ تصورات پاتے ہیں جو کسی وقت خود اصل حقیقت کے لیے استعمال کیے جاتے تھے لیکن اب متروک ہو گئے ہیں۔ اس لیے کہ رفتار زمانہ کے لحاظ سے جیسے جیسے فلسفیانہ غور و فکر ترقی پاتا گیا۔ ان سے اعلیٰ تر تصورات نے ان کی جگہ لے لی۔ مثال کے طور پر پران، کو ہی لے لیجیے جس کو برہمہ کے تصور کے ارتقا میں ایک واقعی منزل قرار دیا جاتا رہا ہے۔ اب جو نشانات برہمہ کے واسطے استعمال کیے جاتے ہیں ان میں سے مشہور اور پر اسرار نشان اوم ہے جس کا مقام اپنشدوں میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ یہ مراقبے خواہ کوئی صورت اختیار کریں۔ وہ شاگرد کو ایسے انتہائی دھیان کے لیے تیار کرتے ہیں جیسے " اہم برہمہ رسمی " جب کوئی شخص اپنے آپ کو اخلاقی طور پر پاک صاف کرلیتا ہے اور باضابطہ مطالعہ اور غور و فکر کے بعد ذہنی طور پر وحدت کی صداقت کا ایقان پیدا کرلیتا ہے تو ندی دھیاسن کے ذریعہ بدیہی تیقن کی اس تبدیل شدہ صورت کو حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ جو ابھی تک صرف کسی ایک واسطہ کے ذریعہ معلوم کی جاتی تھی۔ وہی شخص روحانی منزل مقصود کو حاصل کرتا ہے بہر حال بہت ہی کم لوگ ہیں جو یہ منزل مقصود حاصل کرتے ہیں خواہ اپنشدوں میں کہا گیا ہے کہ برہمہ گیانی ایک عجوبہ ہے" جس کا بہت سے لوگوں کو سننا بھی مشکل ہے اور بہت سے لوگوں کا

سن کر بھی سمجھنا مشکل ہے تعجب ہے اگر کوئی اس کی تعلیم دیتا ہے اور قسمت والا ہے وہ جو اس تعلیم کو حاصل کرتا ہے۔ ایک حیرت انگیز مثال ہے وہ جو عارف حقیقی سے معرفت کا علم سیکھ کر اس کو جان لیتا ہے" بہت سے تو ناکام رہتے ہیں کوئی ایک ہی کامیاب ہوتا ہے۔ اپنشدوں کے مطابق ایک کثیر تعداد تو مر کر پھر جنم لیتی ہے۔ موکش حاصل ہونے تک اس جنم اور موت کے مستقل دریا کو سنسار یا تناسخ کہا جاتا ہے۔ یہ نہ سمجھو کہ یہ صرف ان لوگوں کی ہی تقدیر میں ہے جو نیک نہیں ہیں بلکہ ان میں وہ بھی شامل ہیں جو اپنے عمل کو تو پارسائی کے کاموں تک محدود رکھتے ہیں مگر صحیح گیان سے محروم ہیں۔ ایسا انفرادی جیو جب کسی وقت مر کر پھر جنم لیتا ہے تو اس کے جنم کا فیصلہ ایک قانون کے تحت ہوتا ہے۔ اس کو قانون کرم کہتے ہیں۔ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اخلاقی یا مادی کائنات میں بغیر کافی علت کے کوئی چیز واقع نہیں ہو سکتی۔ اور ہر ایک زندگی تمام دکھ سکھ کے ساتھ اپنے گذشتہ اعمال کا لازمی نتیجہ ہے۔ اور یہی زندگی اپنی باری میں اپنے اعمال کے سبب آئندہ جنموں کی علت قرار دی جائے گی۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ تمام تکلیف بالآخر اپنے ہی سبب سے ہے۔ ہمارا حال ہمارے ماضی سے ہی ہے۔ اس کے مطابق ہمارا مستقبل بالکل ہمارے ہاتھوں میں ہے اس لحاظ سے اس قانون میں ہماری عقیدت اچھے چال چلن کے لیے ایک دوامی محرک ہے۔ اس کی تہہ میں جو اصول ہے وہ بنیادی طور پر اس خیال سے مختلف ہے کہ نیکی دیوتاؤں کا عطیہ ہے جیسا کہ ابتدائی عہد میں سمجھا جاتا تھا۔ ہو سکتا ہے کہ یہاں ایسا نظر آئے۔ پرانے زمانے کے دیوتاؤں کے عوض تقدیر کو قبول کیا گیا ہے لیکن یہ تقدیر ایسی ہے کہ خود انسان ہی اس کا مختار ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ نظریہ اس قابل خیال نہ کیا جائے کہ صداقت کی ٹھیک تشریح کرنے والا ہے۔ پھر بھی مفروضہ کے طور پر زندگی میں نظر آنے والی سخت ناانصافی کو عقلی طور پر واضح کرنے کے لیے اس کی قدر و قیمت بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ ویدک منتروں میں بھی روح کی حیات ابدی کے اعتقاد کا ذکر موجود ہے اور ان میں 'رت'، یا اخلاقی نظام عالم کا تصور بھی پھیلا ہوا ہے۔ یہ اگرچہ نظریہ تناسخ کا بنیادی خیال ہے لیکن اس کی امتیازی خصوصیات کا حامل نہیں۔ روح کی حیات بعد ممات اور اس زندگی کے اعمال کی اخلاقی قدر کے مطابق اس وقت کی حالت کو متعین کرنا عملاً تمام مذاہب میں بحث کے لیے تسلیم کیا جاتا ہے۔ اگر ہم اس عقیدہ

کو قربانی کے تعلق سے بالکل الگ کرلیں اور اس کو ایسی وسعت دیں کہ اس میں تمام اعمال اچھے اور برے ۔ مذہبی اور غیر مذہبی شامل کیے جائیں تو ہم اس کو کرم کے عقیدہ کے بہت نزدیک دیکھتے ہیں اپنشدوں نے تو اس تصور کو واضح کردیا اور پیدائش و موت کے تمام جس کو کسی فرضی دنیا کی بجائے اس دنیا میں منتقل کر دیا۔ اس اعتقاد کے مطابق موت کے وقت روح ایک دوسرے جسم میں چلی جاتی ہے جس کی سیرت اس کے گزشتہ اعمال سے متعین ہوتی ہے۔

اپنشدوں میں بنیادی طور پر خدا کا تصور قدیم ویدک خیال کے دیوتاؤں سے بالکل مختلف ہے جو ہم سے الگ خارج میں نورافشاں شئے کی طرح پیش کیے جاتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ وہ بعد کے تصور پر جا پتی سے بھی مختلف ہے۔ صرف ملاحظہ کی خاطر اس کو خدا پرست کہنا پڑتا ہے۔ اپنشدوں کا خدا تو لافانی حکمرانِ باطن ہے یا اس تار کی طرح ہے جس میں تمام اشیا پروئی گئی ہیں اور ان سب کو اکٹھے تھامے ہوئے ہے۔ وہ دونوں ذی روح اور غیر ذی روح وجود کی مرکزی صداقت ہے۔ اس لحاظ سے نہ محض ماورائی اصول ہے بلکہ محیط کل بھی۔ وہ کائنات کا خالق ہے لیکن وہ اپنی ذات سے اس کو وجود عطا کرتا ہے اور پھر اپنی ذات کے اندر ہی کھینچ لیتا ہے جیسے ایک مکڑی اپنا جالا تانتی ہے۔ یہاں تخلیق گویا ارتقار کا دوسرا نام ہے۔ ویدانت مابعد کی اصطلاح میں برہمہ بیک وقت کائنات کی علّت فاعلی بھی ہے اور علت مادی بھی۔

عام طور پر اگرچہ خدا پرستی اپنشدوں کے عام منشا کے خلاف ہے پھر بھی یعنی کئی جگہ اس کا ذکر آیا ہے۔ کٹھ اپنشد میں ایسے حوالے آتے ہیں جہاں ایک دیوتا کو انفرادی روح سے مختلف بتلایا گیا ہے۔ اور شویتا سوتر اپنشد میں تو اس کے صاف نشان موجود ہیں جہاں خدا پرستی کی تمام ضروریات کا ذکر ہے اور یہ یقین ہے کہ ایشور کی بھگتی نجات حاصل کرنے کا ایک سچا ذریعہ ہے۔

تیسرا باب

بھگوت گیتا

قدیم ہندی فلسفہ کے بنیادی ادب میں بھگوت گیتا نہایت مقدّس مذہبی تصنیف شمار کی جاتی ہے۔ یہ ہمیشہ احترام عظیم کی مستحق رہی ہے۔ اس کی بے نظیر حیثیت کے کئی ایک اسباب ہیں۔ یہ ایک ایسی رزمیہ نظم کا حصّہ ہے جس کے مطالعہ نے عورتوں اور مردوں کی پشتہا پشت کو محظوظ کر رکھا ہے وہ موقع جو اس تعلیم کو ظہور میں لایا ہے بہت زیادہ سنجیدگی کا تھا جب کہ اس ملک کی صرف تقدیر ہی جو کھلم میں نہ تھی بلکہ دھرم خود خطرے میں تھا۔ یہ تصنیف بہت ہی سادہ اور دلچسپ اسلوب میں پیش کی گئی ہے اور ایک مکالمہ کے شکل میں ہے جو اس کو ایک عجیب و غریب دلچسپی عطا کرتا ہے۔ لیکن یہ ظاہری فضیلت اس کی عظیم دلکشی کو واضح کرنے کے لیے کافی ہے۔ اس کو ایک مخصوص روحانی پیام پہنچاتا ہے۔ شروع سے آخر تک یہ مذہبی رواداری کی روح میں سانس لیتی ہے جو ہندی فلسفہ کی ایک نمایاں خصوصیت ہے بھگوان کرشن نے کہا ہے: کوئی شخص بھی جو سچی بھگتی کے ساتھ کسی بھی دیوتا کی پرستش کرتا ہے تو میں اس میں اس بھگتی کے رنگ کو اور بھی گہرا کر دیتا ہوں اور اس کے ذریعہ وہ اپنی خواہش کی تکمیل کر لیتا ہے۔" جو لوگ بھگتی کے ساتھ دوسرے دیوتاؤں کی پرستش کرتے ہیں وہ بھی میری ہی عبادت کرتے ہیں اگرچہ وہ ناقص ہوتی ہے۔" یہاں یہ خیال نہیں ہے جیسا کہ بعض وقت بدقسمتی سے ہوتا ہے کہ

"ایک کا دیوتا دوسرے کا شیطان ہے" بلکہ خدا کا ہر ایک تصور بذات خود کتنا ہی ادھورا اور ناقص کیوں نہ ہو پھر بھی ایک خدائی پہلو رکھتا ہے اور یہ کہ پرستش کے معروض کی نوعیت اس قدر اہم نہیں ہے جس قدر کہ پرستش کرنے والے کی روح پرستش ہے جس کے باعث وہ اس طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اس خصوصیت میں جس سے کہ اس کو ہندو شاستروں میں مقام اول حاصل ہوا ایک اور خصوصیت کا اضافہ کیا جاتا ہے جس کے باعث اس امر کی تشریح ہو جاتی ہے کہ جب اس کا علم ہندوستان کے باہر پہنچا ہے تب ہی سے اس کا شمار دنیا کے ادب کے حصہ کے طور پر ہونے لگا۔ اس کا مسئلہ یہاں اخلاقیات یا مابعد الطبیعات کے لطیف اور مشکل پسند تفصیلات سے بحث نہیں کرتا بلکہ ان سے متعلق عام اصولوں کی طرف توجہ کرتا ہے اور ساتھ ہی اس کا رشتہ انسان کے بہت زیادہ بنیادی اور انتہائی آرزو یا تمنا سے جوڑ دیتا ہے اور یہ سب وہ کسی مضمون پر مجرد یا طویل مقالہ تقریر کے ذریعے نہیں کرتا بلکہ ایک ایسا خاص موقع منتخب کرتا ہے جس میں اخلاقی نقطۂ نظر سے ایک گومگو کا معاملہ درپیش ہے اور وہاں یہ بتاتا ہے کہ اس پر کیونکر فتح حاصل کی جا سکتی ہے۔ عمل کا یہ مقرون طریقہ اس کی قدرتی معنی خیزی کے ساتھ اس کی تعلیم کی اصل غایت کو بہت زیادہ وسیع کر دیتا ہے۔ اور اس کی اپیل کو تقریباً عالمگیر بنا دیتا ہے۔

اس کا شمار بہت مشکل کتابوں میں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی بے شمار تفسیریں کی گئی ہیں جو ایک دوسرے سے کسی نہ کسی اساسی اصولوں کے لحاظ سے اختلاف رکھتی ہیں۔ تعبیرات میں کچھ اختلاف تو اس مفروضہ پر بھی مبنی ہے کہ گیتا نہ صرف سیرت کے مسئلے سے بحث کرتی ہے بلکہ مابعد الطبیعاتی مسائل کی بھی تشریح کرتی ہے جس کا حل ان لوگوں کے لیے شدید ضرورت رکھتا ہے جو بغیر کسی باطنی ناموافقت کے زندگی بسر کرنا چاہتے ہوں۔ اخلاقی مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لازمی طور پر کہیں کہیں مابعد الطبیعاتی مسائل کو چھیڑنا پڑتا ہے لیکن وہ اخلاقی قسم کے پس منظر بنے رہتے ہیں۔ مابعد الطبیعاتی مسائل کو گیتا کے خاص مقصد کے تحت سمجھنے سے ہمیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی خصوصیت کا غلط اندازہ لگایا گیا ہے۔ اگرچہ

پس منظر کی مخصوص صفات فقط مبہم ہی نظر آتی ہیں اور تعبیر کرتے والوں کے مختلف بیانات کی تشریح کرتی ہیں۔ لیکن جو اس کی عملی تعلیم ہے وہ تو بالکل واضح ہے اس تصنیف کے تعبیر کرنے والوں کے درمیان اختلافات کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ وہ اس موقع کو بھول جاتے ہیں جب کہ اس تعلیم کے لیے ایسے قومی جذبات ابھارے گئے تھے اور توقع یہ رکھتے ہیں کہ اس میں نظریہ اخلاقیات مکمل طور پر پایا جاتا ہے۔ موقع و محل ایک خاص نوعیت کا ہے اور سری کرشن اس موقع کے لحاظ سے کردار کے تعلیمی نظریہ کا ایک سلسلہ پیش کرتے ہیں۔ اس لیے قدرتی طور پر صرف ان ہی چند اصولوں کی جانب توجہ مبذول کراتے ہیں جن پر کہ سچی زندگی کی بنیاد رکھی جانی چاہیے اس لحاظ سے اس تصنیف کا موضوع فلسفہ اخلاقیات کا مجموعہ نہیں ہے اس کے سوائے اس میں بعض اہم چیزیں چھوڑ بھی دی گئی ہیں۔ ہمارا مطمع نظر تو اس مرکزی اخلاقی صداقت کی نوعیت کو سمجھانا ہوگا جو اس تصنیف میں دلنشیں کی گئی ہے۔ اور یہ بتانا ہوگا کہ ہندی فلسفہ کی تاریخ میں اس کی اہمیت کیا ہے۔ ہم اس نظریے کی عام خصوصیات کو بھی ظاہر کرنے کی کوشش کریںگے جو اس تعلیم میں پائی جاتی ہیں۔

گیتا کی عملی تعلیم کی حد تک کوئی شک و شبہہ نہیں ہے۔ اس کی وجہ خود اس کا ماحول ہے۔ شروع میں ہم دیکھتے ہیں کہ ارجن دل شکستہ ہے اور جنگ کرنے سے انکار کر رہا ہے لیکن سری کرشن کی ترغیب کے نتیجے کے طور پر وہ لڑائی میں حصہ لینے کے لیے رضامند ہو جاتا ہے اگر ہم عمل کو اس کا اصلی سبق نہ قرار دیں تو یہ اہم عنصر نظم کی ذہنی صورت میں اپنی تمام اہمیت کھو بیٹھے گا۔ اس لحاظ سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اس تعلیم کا مرکزی موضوع بحث 'اصول عمل' ہے یا گیتا کی اصطلاح میں 'کرم یوگ'۔ ان الفاظ کا خاص مطلب کیا ہے؟ یہ سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس اصطلاح کے دونوں لفظوں کی الگ الگ چھان بین کی جائے۔ کرم کے لفظی معنی ہیں "جو کیا گیا" "ایک کام" اور یہ صحیح ہے کہ یہ لفظ بعض جگہ اس عام معنے میں استعمال کیا گیا ہے لیکن گیتا کے عہد تک اس لفظ کے یہ معنی بھی لیے جانے لگے تھے کہ کرم وہ خاص عمل ہے جس کی تعلیم ویدک ادب میں یگیہ کے دوران

آداب عبادت کے لحاظ سے دی جاتی ہے۔ اگرچہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ لفظ اس نظم میں اس معنے میں بالکل استعمال نہیں کیا گیا۔ لیکن ہرگز وہ اس مروجہ استعمال کی نمایندگی نہیں کرتا۔ عام طور پر یہ لفظ یہاں ان فرایض کے معنے میں استعمال ہوتا ہے جو رواج اور روایت کے مطابق اس وقت لوگوں کے مخصوص فرقوں یا جماعتوں سے مربوط پائے جاتے تھے جس کو " ورن دھرم " کہتے ہیں۔ یہ لفظ اس تصنیف میں بعض وقت ایک چوتھے معنے میں بھی استعمال ہوا ہے یعنی خدائی عبادت اور اس سے متعلق بھگتی کے کام جیسے پرارتھنا۔ جب ہم گیتا کی تعلیم کے مطابق کرم یگیہ پر بجا کرتے ہیں تو اس لفظ کے مختلف معنے میں سے ہمیں عموماً تیسرے معنی اختیار کرنے چاہیئں یعنی سماجی فرایض جو کسی نہ کسی صورت میں تمام منظم سوسائٹی میں قبول کیے جاتے ہیں۔ لفظ یوگ کے معنی ہیں رشتۂ اتحاد یا اپنے پر منطبق کرنا " اس طرح کرم یوگ کا ترجمہ ہوگا " سماجی فرایض کی انجام دہی میں جاں نثاری "۔ تمام افعال ارادی کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ ان سے پہلے کسی چیز کے لیے خواہش ہوتی ہے جس کو محرک یا پہل کہا جاتا ہے۔ جب ہم جانتے ہوئے عمل کرتے ہیں تو ہمارا مقصد ایک نہ ایک چیز کا حاصل کرنا ہوتا ہے۔ موجودہ صورت میں مثال کے طور پر ارجن اپنی آبائی سلطنت پر اعلیٰ اقتدار حاصل کرنے کی خواہش سے متحرک ہوا ہے اور اگر ممکن ہو تو جو حکومت حالات کی مجبوری سے اس کے چچیرے بھائیوں کے قبضے میں چلی گئی تھی اس اقتدارِ اعلیٰ کو واپس حاصل کرنے کے لیے آج جنگ کا ارادہ کر لیا ہے۔ ایسے ارادہ کو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کرم میں عقیدت رکھنے والا ہے بلکہ یہ تو پہل میں عقیدہ رکھتا ہے اس لیے کہ یہاں کرم یعنی لڑنا پہلے سے سوچے ہوئے مقصد کے حاصل کرنے کے لیے ایک ذریعہ ہے۔ لیکن کرم یوگ کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ کام بذاتِ خود ایک مقصد ہو کہ کوئی ذریعہ۔ یعنی نتیجہ کا تصور جو عمل کے بعد کو واقع ہوتا ہے۔ عمل سے قبل اور عمل کے وقت اس کو ذہن سے بالکل ہٹا دینا چاہیے اس کے معنی یہ ہیں کہ سری کرشن بار بار دہراتے ہیں نہیں تھکتے کہ کرم کیے جاتے ہیں اس کے پہل کے حاصل کرنے کا خیال بالکل ہی نہ آنا چاہیے "تمہارا تعلق" جس کرم سے ہے نہ کہ اس کے پہل سے۔ اس میں شک نہیں کہ

جو کام کیا جاتا ہے۔ اس کا ایک نتیجہ حاصل ہوتا ہے لیکن کرم یوگ کی صورت میں وہ
اس کا مقصد باقی نہیں رہتا صرف اس لیے کہ اس کی خواہش نہیں کی جاتی اور کوئی
ایسا مقصد خیال میں نہیں آسکتا جس کا تعلق خواہش کے ساتھ نہ ہو۔ عمل کے
اس اصول کی پیروی سے ایک اہم نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایک شخص کامل سکون قلب
کے ساتھ کام کر سکتا ہے۔ خواہش یا خود غرضی جب ہم پر قبضہ کر لیتی ہے تو نیکی کی تمیز
کرنے میں ہم اندھے سے ہو جاتے ہیں اور اگر اس وقت ہم نیک کام منتخب کرنے
میں کامیاب بھی ہو جاتے ہیں تو اس کے پھل کو حاصل کرنے کا غیر ضروری اشتیاق
ہمیں راستبازی کے راستہ سے قدم ہٹا لینے کا لالچ دیتا ہے۔ لفظ یوگ کی ایک
جگہ ایسی تشریح کی گئی ہے کہ وہ اس قسم کا (سم توام) سکون قلب یا ذہن کا توازن
ہے۔ کرم یوگ کے معنی یہ ہیں کہ ہمیں ایک سماج کے اراکین کے طور پر معمولی طریقہ
سے کام کرنا چاہیے مگر اس کام سے حاصل ہونے والے ذاتی مفاد کے تصور سے
اپنے من کو بالکل ہٹا لینا چاہیے ۔ یہ ہے تعلیم گیتا کی اور یہی ہے گیتا کا خاص پیغام۔
اس تعلیم کی اہمیت اس وقت واضح ہو سکے گی جب ہم زندگی کے ان دو
نصب العین کی طرف اشارہ کریں گے جو اس وقت آستک حلقہ میں رائج تھے
ایک تو ترک دنیا کا سلبی نصب العین اور دوسرا عملی زندگی کا ایجابی نصب العین۔
پہلا نورتی مارگ تو تمام کام کاج چھوڑ کر کاروباری دنیا سے بالکل الگ ہٹ
جانے کی حمایت کرتا ہے اور دوسرا پرورتی مارگ ۔ بے شک سماج میں رہ کر
اور اس میں لاحق ہونے والے فرائض کو ادا کرنے کی سفارش کرتا ہے لیکن
خود غرضی کے عنصر کو بالکل خارج نہیں کرتا۔ مذہبی رسوم کے اعمال کی حالت
میں یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے اور جو لوگ ایسے اعمال میں اپنے کو مصروف
رکھتے تھے چونکہ وہ ذات کی دیرپا خصوصیت اچھی طرح جانتے تھے اس لیے
وقتی تحریک کو تسلیم نہیں کرتے تھے بلکہ اس فضیلت کے حاصل کرنے کی کوشش
کرتے تھے جو ان کو دوسری دنیا میں حاصل ہو گی ۔ پھر بھی وہ اپنی ہی بھلائی کی تلاش
میں تھے اگرچہ ایک آیندہ زندگی کے عقیدہ کی وجہ سے وہ دنیوی نفع کی قیمت
کو بڑھا کر رکھنے سے بچ جاتے تھے مگر جس مقصد کے تحت وہ کام کرتے تھے

اس کی نوعیت کچھ بہتر نہ تھی کیونکہ ان کی جدوجہد کی تہہ میں خود غرضی پنہاں تھی جس سے وہ بچ نہیں سکتے اور ان اعمال کی صورت میں جو دوسری دنیا کے نہیں ہیں وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ ان کے حقوق بھی اسی قدر اہم ہیں جتنے کہ ان کے فرائض ۔ وہ ایسا سمجھتے ہیں کہ وہ نہ صرف اپنے فرائض دوسروں کے لیے انجام دینے کے لیے ہیں بلکہ دوسروں سے بھی اپنے کچھ حقوق حاصل کرنا چاہتے ہیں اور اس حد تک وہ زندگی کے روحانی تصور سے محروم رہتے ہیں گیتا کا مقصد پرورتی اور نورتی یعنی راہِ عمل اور راہِ دھیان کے کمال کو برقرار رکھتے ہوئے ان دو نصب العین کے درمیان ایک متوسط راہ دریافت کرنا ہے جو خیرالامور ہے۔ اور کرم یوگ ہی ایسی متوسط راہ ہے اس لیے کہ یہ عمل کو ہاتھ سے چھوڑتی نہیں اور نفس کشی کی روح کو برقرار رکھتی ہے ۔ وہ ایک محنت اور استقلال کی زندگی کی سفارش کرتی ہے لیکن خود غرض تہیجات کو کوئی جگہ نہیں دیتی۔ وہ دونوں میں سے کسی نصب العین کو رد نہیں کرتی بلکہ دونوں کو متحد کر کے ان میں نزاکت اور شرافت کا جوہر پیدا کر دیتی ہے ۔ اس پر بھی روح کا وہ خاص انداز جو نفس کشی سے ظاہر ہوتا ہے۔ برقرار رہتا ہے۔ صرف عمل کو شک وشبہ کی نظر سے دیکھنا موقوف کر دیتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں گیتا کی تعلیم عمل کا ترک نہیں سکھاتی بلکہ عمل میں ترک سکھاتی ہے ۔

ارجن نے جو ایک پرانے نصب العین کے زیر اثر لڑنے کا ارادہ کر لیا تھا وہی دوسرے نصب العین سے متاثر ہو جاتا ہے ۔ وہ یکایک تیار ہو گیا کہ دنیا کو ترک کر دے گا اور نہیں لڑے گا۔ لیکن وہ بھول جاتا ہے کہ اس نصب العین کے حامی یہ لازمی سمجھتے ہیں کہ ہونے والے شاگرد میں حقیقی ویراگ کا پایا جانا ضروری ہے ۔ ارجن کی تیاری اس کے لیے بہت ناکافی تھی اور پھر بھی یہ خیال کرتا ہے کہ دنیا ترک کر دے گا۔ اس امر واقعہ سے کہ اس کا ویراگ تنگ دلی سے یعنی رشتہ داروں کی جھوٹی محبت سے پیدا ہوا ہے نہ کہ سچے گیان سے۔ ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ وہ اس اعتبار سے ابھی عام سطح سے اونچا نہیں اٹھا تھا۔ وہ اپنے میں اور پرائے میں برابر فرق بتا رہا ہے اور لڑنے سے انکار کے باعث یہ گمان پیدا ہوتا ہے کہ اس کے رشتہ داروں کے مقابلہ میں خود اس کی رعیت کے لیے اس کی دلچسپی کم درجہ کی ہے ۔ اس کی بے تعلقی یا جنگ کے لیے اس کی ناراضگی کا سبب بڑی حد تک وہ غیر معمولی صورت حال ہے جس میں وہ اپنے آپ کو

اچانک پھنسا ہوا پاتا ہے اس لیے کائنات کے متعلق اس کا یہ خیال غور و فکر پر مبنی نہیں معلوم ہوتا۔ نہ تو اس قسم کی زندگی جو اس کو بسر کرنی ہے اس بات کے لیے مجبور کرتی ہے کہ وہ ایسی بے اعتنائی برتے۔ موقع سے متاثر ہو کر ہتھیار ڈال دینا یہ تو کمزوری کی علامت معلوم ہوتی ہے۔ ارجن کا ویراگ ایک لطیف اور غیر شعوری طور پر اس خوف اور اعتماد نفس نہ ہونے کی وجہ سے بھی ہے کہ شاید وہ آخر کار لڑائی میں فتح حاصل نہ کرے۔ اس لیے اصل میں یہ اس کے دل کی کمزوری ہے جیسا کہ سری کرشن نے اس کا خاکہ کھینچا ہے کہ وہ دراصل راگ ہے نہ کہ ویراگ۔ وہ اب بھی دنیادار ہے۔ اس نے تجربہ کی بنا پر کام نہ کرنے کا انداز اختیار کیا ہے نہ کہ کسی اساسی اصول کی خاطر۔ وہ یہ سمجھنے سے قاصر ہے کہ وہ اپنے لیے نہیں لڑ رہا ہے نہ اس کے خاندان یا قبیلہ کے لیے بلکہ بادشاہ اور ملک کے لیے۔ اور یہ کہ راست بازی کے مفادات خطرہ میں ہیں اس لیے ہر ایک صحیح دماغ شخص کی طرح اس کا بھی فرض ہے کہ صورت حال کو ٹھیک کرنے کے لیے ممکنہ کوشش کرے ایک آخری جانچ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ارجن دراصل سچے ویراگ سے متحرک نہیں ہوا تھا اس کی وہ تقریر ہے جو زندگی اور ناامیدی (وِشاد) سے بھری ہوئی ہے۔ وہ نہ صرف غمگین ہے بلکہ شک میں بھی مبتلا ہے۔ لیکن سچی روحانیت جو ایک فتح مند آزادی کے احساس پر ختم ہوتی ہے اس کا نشان نہ ہو تو غم ہے اور نہ شک۔ سری کرشن کی تعلیم یہ ہے کہ شک اور غم رکھنے والوں کو تنگ اور خود غرض تہیجات پر پہلے فتح حاصل کرنی چاہیے اور اس کو عمل میں لانے کا طریقہ یہ نہیں ہے کہ جنگل میں بھاگ کر تنہائی میں بسر کرے بلکہ سماجی زندگی کے طوفان اور کشمکش کے درمیان ڈٹا رہے اور معاوضہ کے خیال کے بغیر اپنا فرض انجام دیتا رہے۔

اس کو جو عام مقبولیت حاصل ہوئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ گیتا میں اس کو نہایت دل نشین طور پر پیش کیا گیا ہے۔ کوئی بھی آستک دھرم یا نظام ہائے فلسفہ جو بعد میں ترقی پذیر ہوئے اس سے انکار نہیں کر سکے۔ سب کے سب ہم خیال ہیں کہ بے تعلق عمل ہی زندگی کے ضبط کا نقطۂ آغاز بنتا ہے اور دراصل نتیجہ کی خاطر عمل کیے جانے کے پرانے نقطۂ نظر پر سبقت لے گیا۔ پرورتی کے نصب العین کی یہ کایا پلٹ ہی گیتا کا وہ خاص تحفہ ہے جو ہند و فکر کو حاصل ہوا۔ جن حالات کے تحت یہ تعلیم ظہور میں لائی گئی تھی وہ سب بدل گئے لیکن یہ تعلیم نہیں بدل سکی۔ اچھے کے لیے ہوا ہو یا برے کے لیے راہبانہ نصب العین

تو اب بالکل ختم ہو چکا ہے۔ ہمارا زمانہ اپنے دعوے کو آپ منوانے کا ہے نہ کہ اپنے آپ کو ذو باد دینے کا۔ اب لوگ اپنے فرائض کو ترک کر کے تارک الدنیا بننے کے لیے تیار نہیں ہیں جیسا کہ ارجن کرنا چاہتا تھا۔ خطرہ تو دوسری طرف سے آتا ہے۔ ہم اپنے حقوق کو حاصل کرنے اور ان کو استعمال کرنے کے اشتیاق میں اپنے فرائض کو نظر انداز کر جاتے ہیں اس لیے گیتا کی تعلیم کی ضرورت اس وقت اتنی ہی زیادہ ہے جتنی کہ کبھی ہو سکتی ہے۔ امتداد زمانہ کے باوجود اس کی قدر و قیمت بالکل نہیں گھٹی۔ اور یہ ہی اس کی عظمت ہے۔

تعلیم عطا کرنے کے لیے میدان جنگ کو منتخب کرنے کی مناسبت یہ ہے کہ ذاتی اغراض کو کلی مفاد کے تحت کر دینے کا عمل کسی دوسری جگہ اس قدر مکمل نظر نہیں آیا۔ سپاہی کو یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ وہ کس لیے لڑ رہا ہے لیکن شاید وہ یہ نہ کہہ سکے کہ یہ جنگ کس طرح ختم ہوگی اور اگر یہ بھی فرض کیا جائے کہ اس کے حق میں مفید ثابت ہوگی۔ لیکن اگر وہ یہ جانتا ہو کہ ایسے مفید نتیجہ سے فائدہ اٹھانے کے وقت وہ وہاں حاضر نہ ہوگا تب بھی یہ تذبذب اس کا سپاہی کے طور پہ لڑنے کی ذمّہ داری سے ذرا بھی بری نہیں کر سکتا۔ اس کو اپنا بہترین کرتب دکھانا چاہیے۔ اور اچھی طرح یہ دل نشین کرنا چاہیے کہ عامل کے طور پر اس کی قدر و قیمت اور اہمیت کس قدر زیادہ ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ بات بھول جانا چاہیے کہ اپنا فرض ادا کرنے سے جو بھی فائدہ حاصل ہوگا اس میں اس کا کوئی حصّہ ہے اور جس اعلیٰ مقصد کے تحت وہ فرض ادا کر رہا ہے وہ مقصد اس کی اپنی ذات سے بھی بڑھ کر ایک وسیع تر ہستی رکھتا ہے اور یہ خیال دل نشین کرنے سے کبھی گریز نہ کرنا چاہیے کہ لڑائی میں لڑنے والے کے طور پر اس کی انفرادی ذمّہ داری زیادہ سے زیادہ باقی رہتی ہے۔ یہ ہے بلند ترین ضرورت ایثار کی۔ کہ کام کرے مگر اپنے کسی مفاد کے لیے نہیں! اور پھر بھی دل و جان سے پوری محنت کرے۔ دنیا میں اس حوصلہ کا بہترین اظہار میدان جنگ میں دکھائی دیتا ہے۔ ہم سب کو بہر حال یہ یاد رکھنا چاہیے کہ سری کرشن اپنے بھگت ارجن کے واسطہ سے تمام انسانوں سے مخاطب ہیں اور اس تعلیم کا اطلاق صرف اس خاص موقع کے لیے موقوف نہیں ہے جہاں سے اس کا آغاز ہوا۔ اس کی اپیل ان سب لوگوں کے لیے ہے جو اپنے کو زندگی کی ویسی ہی دوہری مشکل میں گرفتار سمجھتے ہیں۔ اس وسیع تر معنی

میں گیتا اپنی اصلی بنیاد کے طور پر یہ اصول پیش کرتی ہے کہ عمل انسان کے لیئے قدرتی ہے اور یہ کی زندگی کا اور کوئی نقطہ نظر جو اس خصوصیت کو نظر انداز کرتا ہے یا کم سے کم کرتا ہے وہ صحیح نہیں ہو سکتا۔ اس کتاب میں کئی ایک جگہ کہا گیا ہے کہ کوئی انسان عمل کو بالکل چھوڑ نہیں سکتا۔ لیکن اس قدرتی عمل کی رہبری اچھی طرح ہونی چاہیے ورنہ ممکن ہے کہ یہ خود غرض اور مادی اغراض کے لیے استعمال کیے جائیں اور اس طرح انسان کے اعلیٰ تر مقصد کو تاریک کرنے کا ذریعہ بن جائے۔

گیتا ہدایت کرتی ہے کہ سب لوگ اپنے اپنے فرائض کو مکمل طور پر انجام دیا کریں کسی کو اپنی مقررہ راہ عمل ہرگز ترک نہ کرنا چاہیے۔ خواہ وہ اونچا ہو کہ نیچا۔ جہاں تک کہ کسی شخص کا کوئی کام خود اس کے دھرم سے تعلق رکھتا ہے۔ گیتا اس کام کی ذاتی قدر کے متعلق بہت کم اہمیت دیتی ہے بلکہ کوئی اہمیت نہیں دیتی۔ 'سوادھرم' کے لفظ کا ایک وسیع مطلب ہو سکتا ہے لیکن اس خاص سلسلہ میں اور جیسا کہ اس کتاب میں کئی مرتبہ استعمال کیا گیا ہے۔ اس لفظ سے مراد فرائض ہیں جو ان بڑی جماعتوں پر عائد کیے گئے ہیں جن میں کہ سماج منقسم ہے۔ دوسرے لفظوں میں عام طور پر یہ سماجی فرائض ہیں جن کو ادا کرنے کے لیے یہاں کہا گیا ہے۔ یہ ایسے فرائض ہیں جو سماج کی فلاح اور بہبود کو مضبوط اور محفوظ کرتے ہیں۔ ان فرائض کی تفصیل کو اور زیادہ بیان کرنے کی کوشش نہ کرنے سے اس امر کا ثبوت ملتا ہے کہ گیتا کی تعلیم کس قدر سخت علمی نوعیت کی ہے۔ وہ سمجھتی ہے کہ زندگی میں ہر منزل کے لیے موزوں اعمال کی تفصیل بتانا ناممکن ہے۔ اس کا تعین افراد کے بلاواسطہ قوت فیصلہ اور فہم سلیم پر چھوڑ دیتی ہے۔ ایک یا دو جگہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ یہ فرائض کیا ہیں مگر صرف بالکل سرسری طور پر۔ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ محض حکم دے دینا کہ ہر ایک کو اپنے اپنے دھرم کے مطابق عمل کرنا چاہیے اس سے مسئلہ کچھ مبہم سا رہتا ہے لیکن ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ نسبتاً سیدھے سادے سماج کی تنظیم میں جبکہ یہ تعلیم وضع کی گئی تھی اس وقت تمام جماعتوں کے فرائض اچھی طرح صاف طور پر معلوم تھے۔ کم از کم موجودہ صورت میں کوئی شک باقی نہیں رہتا کہ ارجن کا 'سوادھرم' کیا ہے۔ جو اہمیت کہ سماج میں فرد کے نقطہ نظر سے نسبتی فرائض کو دے گئی ہے۔ اس سے ضمناً ظاہر ہوتا ہے کہ کردار کا مسئلہ جس طریقہ سے کہ یہاں بحث میں لایا گیا ہے فقط جزوی ہے۔

چنانچہ حق بذات خود کا کہیں ذکر نہیں پایا جاتا سوائے اس کے کہ اتفاقی طور پر جہاں اس کتاب کے ایک باب میں قابل غور اور بد اعمال کے اختلاف کو واضح کیا گیا ہے اور کل انسانیت کو ان دو وسیع جماعتوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ وہ انسان کے سماجی کردار پر زور دیتی ہے اور وہ جس فرقہ کا رکن ہے اس سے ہٹ کر دیکھنے سے انکار کرتی ہے۔

یہ صحیح ہے کہ کرم یوگی بغیر کسی غرض و غایت کے کام کرتا ہے۔ لیکن کوئی ارادی فعل کسی نہ کسی محرک کے بغیر خیال میں آ نہیں سکتا۔ کہا جاتا ہے کہ ارادہ بغیر خواہش کے ایک افسانہ ہے۔ تب یہاں کی مشقت کا محرک کیا ہو سکتا ہے؟ اس کتاب میں اس سوال کے دو جواب دیے گئے ہیں (۱) آتم شدھی جس کے معنی اپنی ذات کو پاکیزہ کرنا یا قلب کو پاک کرنا ہے اور (۲) خدا (الیشور) کے اغراض کے تابع ہونا ہے۔ اس سے ضمناً یہاں تعلیم کی ایک آمیزش کا اشارہ ملتا ہے۔ ان دو مقاصد کے مطابق کوئی شخص جب کسی عمل میں مصروف ہوتا ہے تو اس کا اندازہ ایک دوسرے سے مختلف ہوتا ہے۔ ایک صورت میں جو کچھ کیا جاتا ہے وہ سماجی کل کی خاطر کیا جاتا ہے جس کا وہ ایک رکن ہے۔ لیکن دوسرے میں خدا کے حق میں نتیجہ سے سبکدوش ہو کر خدا کی خاطر کیا جاتا ہے۔ ایک صورت میں جو دوسروں کے لیے ادائے فرض سمجھا جاتا ہے وہی دوسری صورت میں خدا کی خدمت کہلاتی ہے۔ پہلی قسم کا عامل اپنے ماحول کے ساتھ رشتہ کا راست شعور رکھتا ہے اور اس کو اقرار وفاداری کے مطالبہ کے ایک جزو کے طور پر دل نشین کرتا ہے اور دوسرا صرف خدا کا شعور رکھتا ہے جس کو وہ دنیا کے ساتھ دائم ربط رکھنے والی ذات سمجھتا ہے۔ اور وہ جو کچھ بھی کام کرتا ہے اسے خدا کا کام سمجھتا ہے جو کسی طرح کیا جانا ہی چاہیے۔ لیکن ہم کسی کام کو خواہ فرض کے نقطہ نظر سے دیکھیں یا خدمت خدا کے طور پر سمجھیں وہ ہر ایک مفہوم میں بے تعلق نہیں کہلایا جا سکتا۔ پہلا تو تسخیر یا تذکیہ نفس کو بطور مقصد قرار دیتا ہے۔ اور دوسرے کی نظر اس سلامتی پر ہوتی ہے جس کی ضمانت خود خدا نے دی ہے کہ کوئی اللہ والا آدمی ناشں نہ ہوگا۔" لیکن اس طرح اگر کرم یوگ کا محرک کوئی خواہش ہوتی ہے تو یہ سوال ہو سکتا ہے کہ وہ کس معنی میں بے تعلق کہلایا جا سکتا ہے۔ اس سوال کے جواب میں بھی ہمیں کہی ہوئی بات کو پھر سے دوہرانا پڑے گا کہ عمل جو انسان کے لیے قدرتی ہے۔ اس کی رہبری اگر ٹھیک طور سے نہ کی گئی تو وہ اس بلند تر منزل مقصود کو جس کے لیے وہ جیتا ہے تاریک بنا دینے

کا ذریعہ بن جائے گا۔ لیکن گیتا اخلاقی راست بازی سے اس منزل مقصود کو بہتر سمجھتی ہے
اس کا مقصد دنیاوی خواہش کو جڑ سے اکھاڑ ڈالتا ہے۔ یا اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں کہ
اپنے تہیجات کو عقلیت کا رنگ چڑھانے سے اس کو تشفی نہیں ہوتی بلکہ ان میں کامل
روحانیت پیدا کرنا چاہتی ہے وہ سکھاتی ہے کہ عملی زندگی میں پیدا ہونے والے ان
دنیاوی نتائج کو حاصل کرنے کے خیال کے بغیر زندگی بسر کی جائے تو وہ اس حیات باطن
کے اصل محرکات کو ترتیب سے حسب منشا حالت میں لے آتی ہے جس کو ترقی دینا انسان
کا واحد مقصد ہے۔ اور کرم یوگ صرف اس حد تک بے تعلق ہے کہ وہ ہمارے ذہن کو
ان نتائج سے ہٹا دیتا ہے اور اس راستہ پر رہبری کرتا ہے جو صحیح منزل مقصود کی طرف
لے جانے والا ہے نہ یہ کہ اس کا کوئی مقصد ہی نہیں ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ وہ تمام
محرکات کو موقوف کر دے البتہ وہ ہمارے تمام اعمال کے لیے صرف ایک اور وہی ایک
روحانی فطرت کی بہتری کا محرک فراہم کرتی ہے۔ اس طرح چونکہ یہ تعلیم سماجی فرائض کو کسی
قیمت پر بھی ادا کرنے کے لیے اصرار کرتی ہے اس لیے ایسا خیال ہوتا ہے کہ شاید فرد کو
نظر انداز کر دیتی ہے لیکن وہ ایسا نہیں کرتی اس لیے کہ وہ ساتھ ہی ساتھ ہر فرد کو بلند تر
سطح زندگی مہیا کرتی ہے۔

اس دوسرے محرک کے مطابق جو کرم یوگی کے پیش نظر ہے۔ اس سطح خیال پر
پہنچنے والی منزلِ مقصود کو دو طرح سے غور کر سکتے ہیں۔ اگر قلب کو پاک کرنے کی محرک
ہو تو منزلِ مقصود تحقق ذات یا آتم ساکشات کار ہے۔ اور اگر محرک خدا کے اغراض
کے تابع ہونا ہو تو اس کا نتیجہ تحققِ خدا ہے۔ ان میں سے پہلے کو اس طرح سمجھنا
چاہیے جیسے اپنشدوں میں ہے۔ یہ مطلق میں جذب ہو جانا یا برہمہ ہو جانا ہے۔ دوسرا
خدا کے حضور میں پہنچنا ہے اگرچہ بعض وقت یہ معلوم ہوتا ہے کہ واقعی پہلے کے زیر اثر یہ
بھی خدا میں جذب ہونے کے مانند ہے۔ سری کرشن کہتے ہیں "جو یہاں سے میری ہی یاد
کرتے ہوئے کوچ کر جاتا ہے وہ میرے وجود میں داخل ہو جائے گا۔" ایک سے زیادہ
بیانات آتے ہیں جس میں کمال حاصل کیے ہوئے انسانوں کی عظیم الشان تعریف توصیف کی
گئی ہے اور گیارہویں باب میں تو ایک بھگت کو بھگوان کے راست درشن کی ہیجان خیز روداد
پائی جاتی ہے۔ حالت کمال کی خاص کیفیت شانتی ہے جس کو حیات مطلق یا خدا میں بود و باش

ہے کئی ایک ناموں سے بیان کیا گیا ہے۔ اس شخص کی صورت میں جس نے اپنے آگے تحقق ذات کا نصب العین رکھا ہے۔ اس میں صرف گیان کا انداز ہی نمایاں ہوتا ہے اور دوسرے کی صورت میں بھگتی یا پرماتما کا پرجوش پریم۔ پہلے شخص میں کرم یوگ کی تکمیل گیان کے ذریعہ ہو جاتی ہے جو اس کو اس قابل کر دیتا ہے کہ اپنی ذات کو سب میں دیکھے اور سب کو اپنی ذات میں" اور دوسرے میں اس کی تکمیل اس وقت ہوتی ہے جبکہ خدا کے ساتھ اس کی محبت کا رابطہ قائم ہو جاتا ہے۔ اگر ہم ایک کو گیان کا نصب العین کہیں تو دوسرا پریم کے نصب العین کی نمائندگی کرتا ہے۔ یہ صرف ایک خدا کی محبت ہے اور اس کے ذریعہ اس کی مخلوق کی محبت ہے۔ لیکن ہم گیتا کو چاہے گیان کا مذہب سمجھیں یا پریم کا مگر کسی طرح اس کی اہمیت کرم یوگ یا عمل کا مذہب ہونے کی حیثیت سے کم نہیں ہوسکتی۔

اس سلسلہ میں ایک خاص توجہ طلب بات یہ ہے کہ گیتا یہ لازمی سمجھتی ہے کہ کمال حاصل کی ہوئی حالت میں بھی انسان کو اپنا کام جاری رکھنا چاہیے۔ اس لیے کہ خارجی عمل میں ایسی کوئی چیز نہیں جو سکون باطن کی متضاد ہو۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ گیتا کرم کو کیسی عظیم الشان حیثیت عطا کرتی ہے۔ وہ ایسے کسی وقت کا خیال بھی نہیں کر سکتی جبکہ اعمال تمام تر ترک کیے جا سکیں۔ اس نقطہ نظر سے جمود ایسا ہی قابل ملامت ہے جیسے غلط عمل۔ یہاں ہمارے لیے ودیہ کا بادشاہ جنگ اور سری کرشن قابلِ تقلید مثالیں ہیں۔ ایک تو کامل بن گیا اور دوسرا ہمیشہ سے کامل ہے۔ یہ دونوں کے دونوں ہمیشہ کارگزار رہے۔ یہ نقطہ نظر سنیاس کے خیال کو بے شغلی سے مربوط نہ کرکے اس کی کایا پلٹ کر دیتا ہے اور نورتی کے نصب العین کی یہ تبدیلی ہندو فلسفہ کے حق میں گیتا کا ایک اور اہم عطیہ ہے۔ اس لحاظ سے کرم یوگ کو دو معنی میں سمجھ سکتے ہیں ایک تو جدوجہد کی وہ ابتدائی منزل جس میں شاگرد مسلسل خود کو خود غرض عمل سے بڑی مشکل سے چھڑانے کی کوشش کرتا ہے۔ دوسرے بعد کی منزل جبکہ صداقت کے روشن ہونے پر جدوجہد ختم ہو جاتی ہے اور صحیح کردار بالکل خود بخود کسی کی تحریک کے بغیر ہوتا ہے جو حاصل کیے ہوئے باطنی حق الیقین کا ایک بیرونی اظہار ہوتا ہے۔ پہلے معنی کے لحاظ سے جو کرم یوگ ہے وہ ذیلی ہے اور یہ گیتا کا اصل موضوع ہے۔ دوسرا

کرم یوگ تو گیتا میں کبھی کبھی اسس منزلِ مقصود کی خصوصیت کے طور پر نظر آتا ہے جس کو روحانی سالک پیشِ نظر رکھتا ہے۔

اب تک جس تعلیم کی وضاحت کی گئی ہے وہ پہلے سے ہی فرض کرتی ہے کہ انسان کردار حیات کے لیے جو راستہ پسند کرے اسس کو منتخب کرنے کے لیے وہ آزاد ہے لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف اپنی فطرت در پر کرتی، کے رجحان کے مطابق ہی قدم اٹھا سکتا ہے۔ اور جب برائی کا رجحان ہی غالب ہو تو کہہ سکتے ہیں کہ اس کے واسطے صداقت کا راستہ اختیار کرنے کی ترغیب بے کار ثابت ہوگی۔ اسس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے گیتا پہلے تو یہ بتاتی ہے کہ برائی کے راستہ کی طرف عمل کرنے کے لیے طبیعت کیونکر مائل ہوتی ہے۔ ہر ایک حسین معروض کے اعتبار سے ہمیشہ محبت یا نفرت ہوتی ہے۔ کسی کو بھی ان کے اثر میں نہ آنا چاہیے اس لیے کہ وہ اپنے دشمن ہیں۔ بُرا طبعی میلان خود بخود عمل پذیر نہیں ہوتا بلکہ ہمیشہ کمتر ذات کو یا جیسا کہ اس سلسلہ میں بیان کیا گیا ہے حواس سے تعلق رکھنے والی ذات کو توجہ دلا کر اپنا کام کرتا ہے: "اس کے رہنے کی جگہ ہی حواس اور ذہن ہے۔ اور ان کے ذریعہ وہ آدمی کو دھوکا دیتا ہے۔ اس لیے سب سے پہلے تم ان کو اپنے قابو میں کر دتا کہ تم تباہ کن دشمن کو نیچا دکھا سکو"۔ اس لیے اپنی خواہش کے خلاف ہم برائی کرنے کے لیے مجبور نہیں کیے جا سکتے جیسا کہ ارجن نے غلطی سے فرض کر رکھا تھا۔ محض اضطراری ردعمل پر کسی قسم کی ذمہ داری عاید نہیں کی جا سکتی سوائے اس کے کہ جس حد تک کہ وہ خود اسس تحریک کے لیے جواب دہ ہے۔ لیکن اس کے برعکس ان اعمال کی صورت میں جن پر اخلاقی حکم عاید کیا جاتا ہے وہ تو ہمیشہ عامل کے ارادے کے باعث ہوتے ہیں اس لیے کہ اس کو یہ موقع حاصل رہتا ہے کہ غور کے بعد اس سے مختلف طور پر بھی عمل کر سکے۔ حواس کی تابع ذات کی ترغیب میں آکر بغیر سوچے سمجھے ایسا موقع ہاتھ سے نہ کھونا چاہیے۔ لیکن پھر بھی یہ سوال اٹھتا ہے کہ کیا ہم اسس ذات کو نظر انداز کر سکتے ہیں؟ جواب یہ ہے کہ کر سکتے ہیں صرف اگر ہم اس کا پختہ ارادہ کر لیں اس لیے کہ ہمیں اپنے باطن میں اس سے بلند تر ذات کے موجود ہونے کا بھی شعور ہے ممکن ہے کہ وہ ذات کچھ چھپی ہوئی سی رہے جیسے دھوئیں سے گھری ہوئی آگ کچھ چھپی ہوئی رہتی ہے لیکن پھر بھی وہ وہاں خواہش اور ارادے کے اس اندرونی تصادم کا آغاز کرتی ہوئی موجود رہتی

ہے جس سے ہم بطور انسانی وجود کے ضرور واقف ہیں۔ اسی تصادم کے شعور میں ہمارے صحیح انتخاب کا امکان پایا جاتا ہے۔ اس لیے کہ ہماری بلند تر ذات کی نوعیت کچھ ایسی ہے کہ وہ کبھی اس وقت تک اپنے کو دوسرے کے ماتحت نہیں ہونے دیتی جب تک کہ ہم خود ہمیشہ کے لیے محض ایک حیوان کی سی زندگی میں ڈوب نہ جائیں۔

گیتا اس واقعہ پر اپنا زور دیتی ہے کہ انسان اپنے باطن کی دی ہوئی اندرونی آواز کو نظر انداز نہیں کر سکتا جبکہ وہ کہتی ہے "آتما سے آتما کو مستحکم کرو" اور ایسے اعمال کے لیے سفارش کرتی ہے جو ان نتائج کے خیال سے پاک ہوں جس کے لیے یہ کمتر ذات ترغیب دینا چاہتی ہے۔ ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ جب کبھی خود غرضی کا محرک موجود ہو تو بلند تر مقصد سے کم تر مقصد کو بدل دینا ٹھیک نہیں کیونکہ وہ ناقابلِ عمل ثابت ہوگا۔ ہم سے یہ کہا جاتا ہے کہ صحیح نصب العین کو قبول کرنے کے لیے قطعی طور پر مستعد ہو جانا چاہیے اور یہ دیکھنا چاہیے کہ ہمارے تمام کام ایک واحد مربوط مقصد کا اظہار ہیں۔ ممکن ہے کہ اس سلسلہ میں ترقی جس کے لیے مسلسل تربیت ذات لازمی ہے بہت مشکل اور طویل معلوم ہو۔ لیکن گیتا ہماری حوصلہ افزائی کرتی ہے کہ ہم پوری قوت سے محنت کریں۔ وہ یقین دلاتی ہے کہ ترقی ذات کے لیے کیا ہوا کوئی کام رایگاں نہ جائے گا۔ ایسا کوئی کام بے کار نہیں ہے نہ اس کے پہل کرنے میں کوئی شئے رکاوٹ پیش کر سکتی۔ چھوٹے سے چھوٹا کام بھی جو ہم کرتے ہیں وہ ہمیں اپنے منزلِ مقصود کے نزدیک لایا جائے گا اور پھر گیتا کہتی ہے " اے میرے پیارے۔ نیکی کرنے والے کو کبھی رنج نہیں ہوتا۔" یہاں معلوم ہوتا ہے کہ نصیحت فرائضِ منصبی ادا کرنے کے لیے کی گئی ہے۔ یہ ہماری حقیقی ذات کے تصور کو سلجھا دیتی ہے اور ہمارے راہ ترقی کے عزم و ارادے میں قائم رہنے کے لیے ہمت دلاتی ہے اگر تمام کام، جو ہم کرتے ہیں وہ سب ہمارے گزشتہ اعمال کے لازمی نتائج ہیں تو اخلاقی ذمہ داری تمام تر موقوف ہو جانا چاہیے اور ذاتی محنت کے کوئی معنی نہ رہیں گے۔ اس بات کو غور کرتے وقت یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ ہر ایک کام، جو ہم کرتے ہیں ایک دوہرے نتیجہ کی طرف لے جاتا ہے۔ وہ نہ صرف ایک ایسی چیز پیدا کرتا ہے جس کو راست نتیجہ کہنا چاہیے بلکہ ہم میں ایک ایسا رجحان بھی پیدا کر دیتا ہے کہ آئندہ بھی ایسا ہی کام دُہرایا جا سکے۔ اس رجحان کو اصطلاح میں

"سنسکار کہتے ہیں اور راست نتیجہ کو پھل کہتے ہیں ہر ایک کام اپنا ایک پھل دینے کے لیے مجبور ہے۔ خود دیوتا بھی اس کو ایسا کرنے سے روک نہیں سکتے۔ کرم کے نظریہ میں فقط اتنی ہی مجبوری لاحق ہوتی ہے لیکن اس کے برعکس سنسکاروں کے متعلق یہ ہے کہ ہم اپنے میں اس کو روکنے کی پوری قوت رکھتے ہیں کہ جب وہ اپنے کو عمل میں ظاہر کرنا چاہیں تو ہم ان پر پابندیاں عاید کرسکیں۔ اس طرح اس نظریہ میں ایسی کوئی بات نہیں ہے کہ ہماری ذمہ داری کو کم کرسکے یا ذاتی جد وجہد کو بیکار کر دے وہ لزوم جو کسی واقعہ کے براہ راست پھل یا نتیجہ کو اپنے قابو میں رکھتا ہے اور جس سے بچنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ وہ ہمیں کمزور نہیں کرسکتا بلکہ اس کی بجائے کام کرنے کے لیے اکساتا ہے وہ ہمیں اس قابل بنا دیتا ہے کہ ہم مستقبل کے لیے کامل یقین کے ساتھ کام کرسکیں وہ بھی بے خوف ہو کر کہ زمانہ حال میں ہم پر کیا گزرے گی ان اعمال کے نتائج کے طور پر جو زمانہ ماضی میں کیے گئے تھے اور جن پر ہمیں کوئی اختیار باقی نہیں رہا ہے۔ اس لیے کرم کے نظریہ کے متعلق ایک خاص بات یہ ہے کہ وہ بیک وقت اعتماد اور توکل جیسی متناقص اشیا کا جوش واحساس پیدا کر دیتا ہے۔ امید تو آئندہ کے لیے اور صبر و قناعت زمانہ حال کے لیے۔ اس کو عقیدہ قضا قدر نہیں کہا جا سکتا بلکہ اس کو اس کا برعکس سمجھنا چاہیے۔

اس تصنیف میں اُپنشدوں کے فلسفے کی لہر دوڑ رہی ہے جو زیادہ تر غیر کائناتی تصور کی بہ نسبت برہمہ کے کائناتی تصور پر زور دیتی ہے۔ اس کتاب میں اپنشدوں سے اخذ کیے ہوئے فقرے شروع سے آخر تک پائے جاتے ہیں اور بعض جگہ تو اس کے حوالے بھی موجود ہیں۔ اپنشدوں کے بلا واسطہ اور بالواسطہ حوالوں سے کوئی بھی یہ خیال کرسکتا ہے کہ یہ تصنیف بالکل ویدانت سے متعلق ہے یہ دراصل ایک روایتی نقطہ نظر ہے جیسا کہ ایک مشہور شلوک سے ظاہر کیا گیا ہے۔ بنظاہر سری کرشن کو گوالا فرض کر کے ایسا استعارہ پیش کیا گیا ہے کہ سری کرشن گیتا کا دودھ نچوڑ رہے ہیں جس کے لیے اپنشد بطور گائے اور ارجن بطور بچھڑے کے فرض کیے گئے ہیں۔ لیکن اگرچہ گیتا اپنشد کی زیر بار احسان ہے پھر بھی صرف اُپنشدوں کو گیتا کا ماخذ خیال کرنا غلط ہوگا۔ اس لیے کہ ہم جانتے ہیں کہ اس کے ساتھ ملنے والا غور وفکر کا ایک اور میلان

ہے یعنی بھاگوت کے نمونے کی خدا پرستی ۔ عملی تعلیم کے مانند گیتا کی نظری تعلیم بھی ان دو مختلف دھرموں کا ایک مرکب ہے ۔ دراصل عملی پہلو کا امتیاز نظری پہلو کا ایک قدرتی معنی ہے کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ اس کتاب میں اپنشدوں کا نظریہ زیادہ قدیم ہے اور بعد میں اس کی ترمیم بھاگوت دھرم کے حق میں کی گئی ہے ۔ اور دوسرے یہ سمجھتے ہیں کہ واقعہ بالکل اس کے برعکس ہے۔

چند علمار نے اس کتاب میں ایک اور میلانِ فکر یعنی سانکھیہ کا اثر دریافت کیا ہے ۔ اور وہ خیال کرتے ہیں کہ یہ نظام فلسفہ بہت قدیم ہے ۔ دراصل اتنا قدیم جتنے کہ اپنشد ہیں۔ اور یہ کہ بھاگوت دھرم جو اپنی تاریخ میں کافی قدیم ہے اس نے بھی اپنی موزوں مابعد الطبیعاتی بنیاد فراہم کرنے کے لیے سانکھہ کا استعمال کیا ہے ۔ اور یہی وجہ ہے کہ سانکھہ کے عناصر کو اس کتاب میں جگہ ملتی ہے ۔ لیکن ان دونوں میں چند زبردست اختلافات موجود ہیں مثلاً گیتا ایک فوق الروح کو مانتی ہے جو سانکھہ کے لیے نامعلوم ہے ۔ اور دوسرے سانکھہ میں مذکور کیولیہ کا نصب العین یا روحانی تنہائی کا گیتا میں کہیں کوئی ذکر نہیں ہے اس لیے کہ یہاں زندگی کا مقصد مختلف ہے یعنی برہمہ بن جانا یا خدا کی حضوری میں پہنچ جانا ہے ۔ پرکرتی سے انقطاع کا تصور گیتا میں ضمنی حیثیت سے ممکن ہے کیونکہ مادہ کے شکنجے کو توڑے مروڑے بغیر روح کے لیے کوئی موقع نہیں ہے کہ اپنے اصلی گھر کو سلامتی سے پہنچ سکے ۔ لیکن ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ گیتا سانکھیہ کی پرکرتی کے ساتھ علاحدگی کو انتہائی معیار تسلیم نہیں کرتی ۔ یہ تو مقصد کو حاصل کرنے کا ایک ایجابی ذریعہ ہے نہ کہ سلبی مقصد جس طرح کی سانکھیہ خیال کرتا ہے ۔ ایسے اختلافات کی تشریح ان حالات کے تحت کی گئی ہے کہ بھاگوت دھرم کی ضروریات کے ساتھ سانکھیہ کی مطابقت کرلی گئی ہے جیسا کہ گیتا کے بیان سے ظاہر ہے ۔ بے شک اس کتاب میں ایک زائد فکر کے میلان کے ذکر کی کوئی وجہ ہے ۔ اس لیے کہ اپنشدوں کا نظریہ جیسا کہ گیتا میں موجود ہے شروع سے آخر تک اپنی پرانی خصوصیات کے لحاظ سے برقرار نہیں رکھا گیا ہے بلکہ یہاں وہاں حقیقت اور ثنویت کی طرف قدم بڑھانا ظاہر ہوتا ہے ۔ اپنشدوں میں واحد مطلق کو بعض وقت برہمہ ۔ آتمن اور عالم خارجی کے تین پہلوؤں سے غور کیا گیا ہے اگرچہ دراصل ان میں اختلاف دکھلانے کا کوئی منشا نہیں ہے لیکن گیتا میں ان کو الگ کرنے اور ان کو ہم عصر خیال کرنے کا رجحان پایا جاتا ہے ۔ اگرچہ آتما اور عالم خارجی دونوں برہمہ یا بلند ترین اصول کے ماتحت سمجھے جاتے ہیں ۔ اپنشدوں کی

طرح عالم خارجی کا پتہ برہمہ کی طرف نہیں ڈھونڈا جاتا بلکہ کسی اور ماخذ جیسے پرکرتی یا مادہ میں اس کی تلاش کی جاتی ہے اور اسس کو اس طرح سمجھا جاتا ہے کہ وہ آتما یا روح انفرادی یعنی پرش سے بالکل مختلف وجود رکھتا ہے۔ لیکن بجائے اس کے کہ اس کو سانکھیہ کا نظریہ سمجھیں جس میں خدا پرستی کے مسلک کی ضروریات کو مکمل کرنے کی ترمیم کی گئی ہو یہ بہتر معلوم ہوتا ہے کہ اس کو ایسا سمجھا جائے کہ یہ مستند سانکھیہ کی طرف اپنشدی فکر کا ایک زینہ ہے۔

چوتھا باب

ہندی نظامات کی نوعیت اور عام رجحانات

ہندی فلسفے کی نشو نما کے حدود آسانی کے ساتھ متعین نہیں ہو سکتے۔ خود اپنشدوں کے نظریے اپنے چند خاص پہلوؤں میں براہمنوں کی ابتدائی تعلیم سے ہٹے ہوئے تھے لیکن ابتدائی اختلافات یا تو ایسے تھے کہ ایک زمانہ کے بعد کسی نہ کسی طرح ترتیب دیے گئے تھے یا ایسے تھے جن کو اس عہد میں ایسی کافی شہرت حاصل نہیں ہوئی تھی کہ ادب میں کوئی نمایاں مقام حاصل کر سکتے۔ اس عہد کے نظریے خواہ ناستک ہوں یا آستک چند مشترکہ خصوصیات ظاہر کرتے ہیں۔ پہلے تو یہ کہ عام طور پر وہ کسی ایک ذات کے فرقوں کے لیے مختص نہیں ہیں بلکہ ذات پات کی تفریق کے بغیر سب کے لیے ہیں۔ لیکن ایسا نہیں ہے کہ صرف بدھ مت اور جین مت ہی آزاد خیالی کی جرأت کا اظہار کرتے ہوں بلکہ ہندو دھرم بھی ایسا کرتا ہے۔ اور یہ اس خیال سے ظاہر ہے جو آج تک قائم رکھا گیا ہے کہ مہابھارت میں خاص طور پر ان لوگوں کو تعلیم دینے کی تجویز پیش کی گئی ہے جن کی رسائی ویدوں تک نہیں ہے۔ مثلاً عورت۔ شودر اور گرے ہوئے برہمن، اور مہابھارت اس عہد کی معلومات کا بہت اہم ماخذ تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس وسیع تحریک کا آغاز ناستک مذاہب کے اساتذہ سے ہونا چاہیے تھا لیکن

شاید اس کے نتیجہ کے طور پر فوراً ہی آستکوں نے بھی اپنی تعلیم کا دروازہ زیادہ تر وسیع عوام کے لیے کھول دیا۔ دوسرے یہ کہ اس عہد کی فکر زیادہ تر حقیقی تھی بُدھ مت اور جین مت مسلّمہ طور پر ایسے بھی ہیں۔ ہندو دھرم جہاں تک اپنشدوں کے اثر کی پیداوار ہے۔ قدیم تصوریت کے پس منظر کو برقرار رکھتا ہے لیکن وہ بھی عالم خارجی کی حقیقت پر زور دینے کے لیے ایک حد تک تشویش ظاہر کرتا ہے اور برہم کے غیر کائناتی تصور کے مقابلہ میں کائناتی تصور کو زیادہ ترجیح دیتا ہے اور اس کو اچھی خاصی خدا پرستی میں تشکیل دیتا ہے۔ اس قسم کی خصوصیات بغیر مغالطہ ظاہر کرتی ہے کہ اس وقت عوام میں ایک عام بیداری پیدا ہو گئی تھی۔

ناستک مذاہب کے عہد کے لیے ہماری اسناد کے لیے سنسکرت ماخذ کے علاوہ ایک اور وسیع ادب بھی ہے جو ایک نہ ایک 'پراکرتک' زبان میں لکھا گیا ہے جیسے "پالی" جس میں ابتدائی بُدھ مت کی تعلیم لکھی گئی ہے۔ آستک فلسفہ کے متعلق ہمارے معلومات کا ماخذ چند اپنشد ہیں اور ایک ادب کی وہ نوع ہے جو مختصر سوتروں یا اصولوں پر مشتمل ہے اور جو 'کلپ' کے نام سے مشہور ہے۔ اور اس کی تقسیم شراوت گرہیہ اور دھرم سوتروں میں کی گئی ہے۔ باب زیر ذکر ہیں جن اپنشدوں کا حوالہ دیا گیا ہے وہ اگرچہ برہم یا ذات مطلق کا نظریہ پیش کرتے ہیں مگر ایک ایسی نشو و نما کا اظہار کرتے ہیں جو خاص طور پر خدا پرستی اور حقیقی طرز خیال سے وابستہ ہے تمام ابتدائی مستند اپنشدوں میں بھی عملاً اس نظریے سے بحث کی گئی ہے۔ لیکن بعد کے اپنشد کچھ گروہ میں تقسیم ہو گئے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک خاص موضوع سے بحث کرتا ہے اور وہ یا تو جدید ہوتا ہے یا وہ ہوتا ہے جس پر ابتدائی اپنشدوں نے صرف مختصر سی روشنی ڈالی ہو۔ چنانچہ بعض اپنشدوں میں مراقبہ (یوگ) یا ترکِ دنیا (سنیاس) بطور ذریعہ نجات بحث میں لایا گیا ہے اور بعض میں شیو یا وشنو کی حمد وثنا کی گئی ہے جس کو وہ خدائے اعظم خیال کرتے ہیں۔ لیکن ہم ان سب پر یہاں غور نہیں کر سکتے کیونکہ بعد کے اپنشدوں کے عہدِ قدامت کے متعلق کافی شک موجود ہیں کہ کس زمانہ میں ان کا شمار کیا جائے۔ اس گروہ کے نمایندے کے طور پر ہم ایک میتری اپنشد کو منتخب کریں گے جس کی قائم مقامی کے متعلق اس عہد میں عام طور پر

سب متفق ہیں ۔ اگرچہ یہ اپنشد بھی ایسا ہی ہے جس میں چند اجزا بعد میں شریک کیے گئے ہیں اور ثانی الذکر کو یعنی کلپ کے شراوت سوتر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ براہمنوں کے یگیہ یا قربانی کے عقاید کو منظم کرنے والے ہیں لیکن بلاشبہ ان میں نفس مضمون کے متعلق مواد بہت بعد کا شامل ہے ۔ گرہیہ سوتر خاندان کے نقطہ نظر سے زندگی کے معیار کی الفاظ میں تصویر کھینچ دیتے ہیں اور ایسے رسوم کی تشریح کرتے ہیں جیسے شادی اور "اُپ نین" یعنی استاد کا شاگرد کو وید کے مطالعہ کے لیے روشناس کرنا ۔ دھرم شاستر جو مروجہ قانون اور اخلاقیات کے متعلق بحث کرتا ہے ۔ اس میں معیار زندگی کو حکومت اور سماج کے نقطہ نظر سے پیش کیا جاتا ہے ۔ یہ تمام پُر حکمت مجموعہ قوانین جیسے کہ منتر اور براہمن ہیں ان کا تعلق زیادہ تر پروہتوں کی زندگی سے ہے اور جس کسی پیش قدمی کی بات کا وہ ذکر کرتے ہیں یا جو زاید کامل افادہ اس میں موجود ہے وہ سب رسم پرستی کی خصوصیت کا ہے ۔ اس لیے فلسفہ میں ان کی دلچسپی صرف بالواسطہ ہے ۔ ان اپنشدوں اور "کلپ سوتروں" سے کہیں زیادہ قیمتی معلومات کا ایک ماخذ قدیم رزمیہ نظموں میں بالخصوص مہابھارت کے ابواب میں دستیاب ہوتا ہے ۔ اور جب کے وید کے نظریوں اور دیو مالا کا ایک بڑا خزانہ سمجھا جاتا ہے اس کی جامع حیثیت کا اندازہ اس کے اٹھارہ باب میں سے آخری باب کے ایک بیان سے ظاہر ہوتا ہے "جو کچھ انسان کی فلاح وبہبودی کے متعلق جاننے کے قابل ہے وہ سب یہاں موجود ہے اور جو یہاں نہیں ہے وہ اور کہیں نہیں پایا جاتا" بہر حال یہ عجیب بات ہے کہ دونوں آستک اور ناستک خیالات ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں اور بغیر کسی ظاہری موزوں مفہوم کے اکثر ایک نظریہ کو دوسرے کے ساتھ خلط ملط کر دیا جاتا ہے ۔ اس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ یہ کسی ایک مصنف یا کسی ایک زمانہ کی تصنیف نہیں ہے بلکہ کئی پیڑھیوں اور صدیوں کی رفتہ رفتہ نشو ونما کی نمائندگی کرتی ہے ۔ لیکن جہاں تک کہ زیر بحث عہد کا تعلق ہے ہم فقط فکر کے وسیع رجحانات کا ذکر کر سکتے ہیں جو اس میں قابل دریافت ہیں بلکہ فکر کے چار میلانات کو یہاں پیش کیا گیا ہے یہ ہیں رسوم پرستی ۔ مطلقیت خدا پرستی اور ویدک آزاد خیالی ۔ ان میں سے ہر ایک میں کم وبیش اہم تغیر وتبدل

ہوئے ہیں جن کو اب ہم اختصار کے ساتھ بیان کریں گے۔

(۱) رسوم پرستی ۔ یہ کلپ سوتروں کی تعلیم ہے جس کا مقصد ویدوں کی رسم پرستی کی تعلیم کو منظم کرنا اور اس کی تفصیلات کو اتمام تک پہنچانا ہے۔ اس غرض کے لیے یہ اس ادب کو مستحکم کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس کے مطالعہ اور حفاظت کے لیے سخت قواعد نافذ کرتے ہیں۔ وہ ویدوں کی خوش خوانی کو بھی ایک یگیہ یا قربانی اور تپ یعنی تربیت ذات کی ایک بلند صورت سمجھتے ہیں۔ اس سلسلہ میں وہ چار آشرم کے دستور کو اور بھی باقاعدہ ترتیب دیتے ہیں بالخصوص برہمہ چاری یعنی مذہبی طالب علم جس کو ویدوں کا مطالعہ کرنا ہے اور گرہستہ یعنی کنبہ والا جس سے تقریباً تمام احکامات کا خطاب ہوتا ہے۔ اس طرح یہ سوتر اپنے انداز میں اساسی طور پر تبصرہ ماضی سے متعلق ہیں اور اس زمانہ کی فکر کے قدامت پسند عنصر کو ظاہر کرتے ہیں۔ جو بات غور طلب ہے صرف اتنی ہے کہ یہاں ہم تقریباً تمام تر روایات کی دنیا میں رہتے ہیں جس کو ناقابل انفساخ سند قرار دیا جاتا ہے۔ روایات کو عزت دینا تو برہمنوں میں بھی پایا جاتا ہے جو کہیں کہیں خیالات کی تائید کے طور پر ایک ابتدائی متن کا حوالہ دیتے ہوئے یا ایک قدیم استاد کا ذکر کرتے ہیں۔ لیکن وہاں یہ سب اشارے کے طور پر مضمر ہے۔ لیکن یہاں کی طرح باقاعدہ تسلیم نہیں کیا جاتا۔ روایت خود دو طرح کی ہے۔ یا تو 'وید' کی ہے یا 'سمے'، کی جس کے معنی ہیں مہذب آریوں کے رسم و رواج کی مستقل پابندی۔ لیکن کلپ سوتروں میں یہ دکھانے کی کوشش کی جاتی ہے کہ ایسی رسم و رواج کی پابندی بھی وید کی سند پر مبنی ہیں قدیم قواعد کے ضوابط کی تدوین اور ترتیب پر خاص توجہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے مصنفین میں اپنے آباء واجداد کے مقابلہ میں احساس کمتری پیدا ہو گیا تھا اور ایک ایسا خوف بھی پایا جاتا ہے کہ ان کے مذہبی اور سماجی ادارے بیرونی اثرات کی وجہ سے بگڑ جائیں گے۔ خوف کی بنا یہ ہے کہ ناستک فرقوں کی طاقت اس وقت بڑھ رہی تھی۔ انھوں نے اپنی اصلاحی قوتوں کا مظاہرہ کرنا شروع کر دیا تھا اور ان کے مدمقابل اپنے نظریے اصولی طریقوں پر پیش کر رہے تھے۔

بعد کی اپنشدوں میں براہمنوں کی تعلیم کے مطابق مذہبی رسم پرستی کی طرف

عود کر آنے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ میتری اپنشد میں یہ رجحان درجۂ کمال کو پہنچ گیا ہے۔ اس لیے کہ یہاں علم ذات حاصل کرنے کے لیے ویدک یگیہ کی پیروی ناگزیر خیال کی گئی ہے۔ اپنشد میں ویدوں کے مطابق فرائض کا تعین کرنے کے بعد آخر میں یہ اضافہ کیا جاتا ہے کہ جو کوئی اس کی خلاف ورزی کرے گا اس کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ تربیت یافتہ زندگی بسر کر رہا ہے۔ لیکن بعد کی اپنشدوں میں اس کے ساتھ ہی اس حالت کا بھی دھیان رکھا جاتا ہے۔ جب کہ وہ ویدک رسوم کی ادائگی کے فرائض سے ماورا پائی جاتی ہے چنانچہ اُس اپنشد میں ایک گیانی کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ صرف اپنی ذات کا دھیان کرتا ہے۔ وہ صرف اپنی ذات کے اندر ہی قربانی کرتا ہے۔ یہ وہ خیال ہے جس کو عموماً اپنشد میں اپنے نقطۂ نظر کی روشنی میں مذہبی رسوم کے متعلق خیال کیا جاتا ہے۔ اس سے مراد کسی مخالفت کی طرف اشارہ کرنا نہیں ہے بلکہ صرف اس امر سے انکار کرنا ہے کہ جو شخص ابتدائی ترتیب کی منزل سے گزر چکا ہے اس کے لیے مذہبی رسوم کی پابندی کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ یہاں ہم مذہبی رسوم کا ایک اور نیا تصور دیکھتے ہیں جو بعد میں کافی مقبول ہو گیا تھا۔ یہ نہ تو دیوتاؤں سے مادی مفاد کو حاصل کرنے کی کوشش ہے نہ محض کوئی طلسمی تدبیر ہے بلکہ اپنے گناہوں کی اصلاح ہے یا قلب کو صاف کرنے کا ایک وسیلہ ہے اور اس کی بدولت اس علم کی کامیاب جستجو کے قابل بننا ہے جس سے نجات حاصل ہوتی ہے۔ تربیت سے پاکیزگی کی جانب رہبری ہوتی ہے پاکیزگی سے سچ اور جھوٹ کی تمیز حاصل ہوتی ہے اور اس تمیز سے تحقق ذات حاصل ہو جاتا ہے اور یہ حاصل ہونے کے بعد پھر کہیں وہ اس دنیا میں واپس نہیں آتا۔

(۲) مطلقیت۔ وحدت وجود ہی بعد کے اپنشدوں کی مروجہ تعلیم ہے لیکن ان میں اور خود ابتدائی اپنشدوں میں بعض وقت یہ شک پیدا ہوتا ہے کہ اس میں کون سی خاص صورت کی تلقین کی گئی ہے۔ ان میں آسانی سے ایسے فقرے دستیاب ہوتے ہیں جو بذات خود دونوں کائناتی تصور اور غیر کائناتی تصور کی تائید کرتے ہیں لیکن عام رجحان یہ ہے کہ حقیقیتی تصور پر زور دیا جائے یعنی خارجی مادی کائنات

کو برہمہ سے واقعی ظہور میں آیا ہوا سمجھیں۔ برہم اور جیو کے فرق اور ایک جیو کا دوسرے جیو کے ساتھ فرق کے متعلق بحث کرتے رہیں۔ میتری اپنشد میں اس کی وضاحت اچھی طرح کی گئی ہے جہاں تجرباتی ذات یا جیو کے لیے 'بھوت آتما' کی اصطلاح پیش کی جاتی ہے یعنی ذات جو پانچ عناصر سے تیار ہوئے جسم کے جال میں پھنسی ہوتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ برہمہ سے الگ اور مختلف ہے قدرت کی صفات سے عاجز آکر اپنے آپ کو دھوکا دیتا ہے اور اپنے اندر رہنے والے قادر مطلق مالک کا ادراک کرنے میں ناکام رہتا ہے۔ دراصل یہ فرق اصلی نہیں ہے صرف مادی جسم کے ساتھ راہ و رسم ہونے کی وجہ سے معلوم ہوتا ہے جیسا کہ لفظ 'بھوت آتما' سے ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن جیو اس پر غالب آسکتا ہے اور جب اس کو صداقت کا حق الیقین ہو جاتا ہے تو برہمہ کے ساتھ ایک ذات ہو جاتا ہے۔ لیکن پھر بھی یہ۔ تو صاف ظاہر ہے کہ برہمہ سے اس کی عارضی جدائی ہوتی ہے اس لیے یہ صحیح ہے کہ مادی کائنات برہمہ سے وجود میں آتی ہے۔ ایسے خیالات قدیم اپنشدوں میں اس سے پہلے بھی ظاہر ہو چکے ہیں لیکن قابل غور یہ بات ہے کہ یہاں ان کو زیادہ اہمیت دی گئی ہے اور تفصیلات کو اتمام تک پہنچایا گیا ہے۔

نظم مہابھارت کے متعلق یہ ظاہر ہے کہ اپنشدوں کا اثر اس کی فکر اور اس کے اظہار میں واضح طور پر جھلکتا ہے۔ اور وحدت وجود اس کی تعلیم کی ایک نمایاں خصوصیت ہے لیکن اس کتاب میں پائے جانے والے ایسے واقعات کے عام تذبذب کی وجہ سے یہ متعین کرنا آسان نہیں ہے کہ کونسا خاص پہلو اس کے کس حصّہ میں پایا جاتا ہے۔ کائناتی اور غیر کائناتی دونوں تصورات ظاہر ہوتے ہیں اور اکثر ایک توجیہہ جس کا آغاز ایک کے ساتھ ہوتا ہے۔ آسانی کے ساتھ دوسرے میں مخلوط ہو جاتی ہے۔ یہ بھی کہنا اتنا ہی مشکل ہے کہ کونسا تصور وہاں قدیم ہے اصلی نظم کی مقبول عام حیثیت کے لحاظ سے تو کائناتی تصور ہی قدیم ہونا چاہیے۔ اس کی توجیہات اپنشدوں کے مانند ہی ہیں لیکن اس میں تفصیل کا کچھ اضافہ ہوتا ہے اس لیے کہ نظم کی دوسری توجیہوں کے مانند بھی دیو مالا کے لوازم کے ساتھ دکھائی دیتی ہے اور ہمیں ابتدائی ویدک فکر کی یاد دلاتی ہے۔ چنانچہ ایک

طویل باب میں جس میں ویاس اور ان کے فرزند شک کے درمیان گفتگو کا چربا اتارتے ہوئے خالق کے متعلق یہ دعویٰ کیا جاتاہے کہ اس کے دن اور رات ہی الگ ہیں جو اگر انسانی نقطۂ نظر سے کہا جائے تو لامحدود مدت کے ہیں۔ تخلیق ہر ایک دن علی الصباح شروع ہوتی ہے اور دن ختم ہوتے ہی جو کچھ پیدا کیا گیا تھا وہ سب سمیٹ لیا جاتا ہے۔ برہمہ ہی ایک ایسی بلاشرکت غیر حقیقت بیان کی جاتی ہے جو تخلیق کے بھی قبل سے موجود ہے۔ جس کا نہ آغاز ہے نہ انجام۔ جو کبھی پیدا نہیں ہوا۔ جو اپنے آپ منور ہے۔ جو ہر قسم کے زوال سے بلند تر ہے جو مستقل اور غیر فانی وجود ہے۔ جس کے متعلق سوچنا یا جاننا بھی مشکل ہے۔ کہا جاتا ہے کہ کائنات میں اس کی نشوونما قدرتی طور پر ہوتی ہے۔ سب سے پہلے برہمہ سے عقل یا 'مہت' اور 'من' کا ظہور ہوتا ہے۔ اس کے بعد سلسلہ وار پانچ عناصر آکاش سے شروع ہو کر ظاہر ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کا ایک بے نظیر خاصہ ہوتا ہے۔ دوسرے معنی میں بے تفریق ابتدائی وجود میں تفریق پیدا ہو جاتی ہے یا جو زمان کے حدود سے ماورا ہے وہی زمانے میں قید ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ نفسیاتی اور مادی سات اصول اگرچہ ایک دوسرے سے الگ رہیں تو ارتقار کے طریق عمل میں کوئی مدد بہم نہیں پہنچا سکتے اس لیے عضوی جسم کو وقوع میں لانے کے لیے وہ سب اکٹھے ہو جاتے ہیں اور روح جو اس میں مجسم کی جاتی ہے جس کو بعض وقت امتیازی شان میں مجسم اول کہا جاتا ہے۔ یہی پرجاپتی ہے اور یہی ذی روح اور غیر ذی روح دونوں قسم کے انفرادی وجودوں کی تخلیق کرتا ہے۔ اسی طرح ہماری اس معلوم دنیا کی تشکیل عمل میں آتی ہے 'پرلیہ' یا فنا اس کے برعکس سلسلہ سے واقع ہوتا ہے جبکہ برہمہ تمام کائنات کو اپنے میں سمیٹ لیتا ہے۔ ارتقا اور تجربے کا یہ سلسلہ یکے بعد دیگرے چلتا رہتا ہے جیسا کہ مذکورہ بالا دن اور رات کی اصطلاحوں سے ظاہر ہے یہاں خاص دلچسپی کی باتیں یہ ہیں کہ (۱) تخلیق کی اسکیم میں مایا کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے (۲) ارتقا دو مدارج سے روبہ عمل ہوتا ہے۔ پہلا برہمہ سے شروع ہوتا ہے اور کائناتی اجزا یا مادی و نفسیاتی عناصر من حیث الکل ظاہر ہوتے ہیں۔ اور دوسرا پرجاپتی سے شروع ہوتا ہے جس سے انفرادی اشیا وجود میں لائی جاتی ہیں۔

(۳) اور یہ کہ تخلیق معیادی طور پر واقع ہوتی ہے جو کلپ کے تصور پر دلالت کرتی ہے۔ اور اگرچہ یہ تصور ایسا نہیں ہے کہ ابتدائی ادب میں معلوم نہ کیا گیا ہو۔ لیکن بے شک وہاں اس کی کوئی نمایاں حیثیت نہیں ہے۔

(۳) خدا پرستی۔ قدیم اپنشدوں میں غیر شخصی برہمہ یا مطلق کی قلب ماہئیت جو شخص خدا میں نشو و نما پانے کے درجہ میں تھی وہ اب مکمل ہو چکی تھی اور مابعد ویدک عہد میں سب سے زیادہ ابتدائی تصور۔ جو دکھائی دیتا ہے برہما کا ہے۔ مہا بھارت کے ابتدائی حصّوں میں بھی اس کا ذکر ملتا ہے لیکن پرجاپتی اور برہمہ کے درمیان قدیم غلط فہمی کی وجہ سے دونوں کو ایک ہی طرح سے سب کا ماخذ خیال کیا جاتا ہے اور برہما جس کا تصور برہمہ سے اخذ کیا گیا ہے اس کو اکثر پرجاپتی کے ساتھ بعینہٖ ایک سمجھا جاتا ہے۔ برہما کو یہاں سب سے بڑا دیوتا متصور کیا گیا ہے۔ وہ دنیا کا خالق۔ محافظ اور تباہ کنندہ ہونے کی حیثیت سے دنیا کے تمام کاروبار پر حکمرانی کرتا ہے۔ اس کا نقشہ اس طرح کھینچا گیا ہے کہ وہ غصہ، محبت اور رحم کے جذبات کا مادہ رکھنے والا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تصور بالکل شخصی ہے۔ وہ تمام دیوی دیوتاؤں سے بلند تر ہے کیونکہ خود شیو اپنے درجہ کی کمی کو قبول کرتے ہیں یہ کہہ کر کہ برہما نے ان کو دنیا کی بہتری کی دیکھ بھال کے لیے مقرر کر رکھا ہے۔ اور موت کی دیوی اس کے حصہ میں آئے ہوئے ہیبت ناک کام سے بچنے کے لیے برہما کے سوائے اور کسی سے التجا نہیں کرتی۔

ویدک وحدانیت کی تبدیل پذیر خصوصیت یہاں بھی کسی قدر دہرائی جاتی ہے۔ چنانچہ برہما کا اعلیٰ درجہ شیو حاصل کر لیتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شیو کے تصور کو عظمت کا یہ درجہ یونانی حملہ کے وقت سے حاصل ہوا ہوگا۔ مہا بھارت میں اس کا یہ رتبہ مقابلتاً بعد کے چند حصوں میں دیکھا جاتا ہے۔ بہر حال اقتدار اعلیٰ کا یہ عروج صرف ایک قدیم ویدک دیوتا سے منسوب کیا گیا ہے کیونکہ شیو یا رُدر، جیسا کہ عموماً وہاں نظر آتا ہے نہ صرف برہما سے بلکہ پرجاپتی سے بھی قدیم تو ہے اس لیے کہ برہما کا تصور بعد کے ویدک عہد تک نہیں پایا جاتا۔ اور فطرت کا دیوتا ہونے کے سبب وہ ایک مختلف قسم کی الوہیت کی نمائندگی کرتا ہے۔

اس تصور کی تاریخ کا شروع سے پتہ لگانا کافی دلچسپ ہے۔ قدیم آدمی جن قوتوں
کی پرستش کیا کرتا تھا ان میں مہربانی کرنے والی قوتوں کے ساتھ عداوت کرنے والی
قوتیں بھی تھیں۔ اور ُ رودرا' یا چلاّنے والے دیوتا کا شمار دشمنی کرنے والوں میں ہے
یہ اور ان کے کئی فرزند مہ دتس یا طوفان کے دیوتا دونوں مل کر بربادی پھیلایا
کرتے ہیں۔ لیکن کچھ عرصہ کے بعد اس دیوتا کو شیو یا نیک فال کا لقب دیا گیا۔ ایک
سچی خدائی قوت بذات خود عداوت کرنے والی نہیں ہو سکتی۔ اور جو کچھ خوف و خطر
اس سے دل میں پیدا ہوتا ہو وہ سب خود انسان کے احساس گناہ سے منسوب
کرنا چاہیے۔ اور اس صداقت کو تسلیم کرنے سے ہی اس امر کی بڑی حد تک وضاحت
ہو جاتی ہے کہ اس دیوتا کے لقب میں تبدیلی کی آخر وجہ کیا ہے 'رودر' شیو' کی دوہری
صورت میں وہ محبت اور خوف دونوں کا موضوع بنا ہوا تھا اور بتدریج اس کی اہمیت
نے اس قدر ترقی کی کہ وہ سب سے بڑا دیوتا ہو گیا۔ اتھر وید میں اور رگ وید میں
کم از کم ایک مرتبہ جہاں اس کے عالمگیر تسلّط کا ذکر آیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے
کہ شیو پہلے سے ہی یہ فرض منصبی اختیار کر چکا تھا۔ لیکن تمام چیزوں پر غور کرنے
کے بعد یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہاں اس کی اعلیٰ مرتبت کا سبب وہ رجحان ہے جو
توحیدِ ناقص کی طرف لے جاتا ہے۔ شویتاشویترا اپنشد میں اس دیوتا کا ذکر ایک
سے زیادہ موقعوں پر آتا ہے اور وہاں وہ یقینی طور پر سب سے بڑا دیوتا شمار
کیا جاتا ہے۔ لیکن یہاں ایسا نظر آتا ہے کہ یہ تصوّر فلسفیانہ مطلق یا برہمہ میں
جذب کر دیا گیا ہے اور یہاں بمشکل ہی اس کو لوگوں کا دیوتا کہہ سکتے ہیں جیسا
کہ وہ مہا بھارت میں ہے۔ مہا بھارت میں اس کی عظمت کی مثال کے طور پر یا
عظمت حاصل کرنے کی ایک منزل کے طور پر ہم ایک باب کا حوالہ دے سکتے ہیں جو
جس میں ایک مشہور قصہ کا ذکر ہے کہ رودرا کے سفیر جا کر دکش کے یگیہ کو برباد کر دیتے ہیں
کیونکہ اس یگیہ میں ان کے سردار شیو کو دعوت نہیں دی گئی تھی جہاں کہ وہ سب
سے بڑا دیوتا۔ سب کی تخلیق کرنے والا اور سب کا محافظ بیان کیا گیا ہے۔
تقریباً اس عہد میں اور شاید ملک کے کسی اور مختلف حصہ میں ایک دوسرے
وشنو دیوتا کو شہرت حاصل تھی۔ وہ پرجاپتی کی طرح نہیں بلکہ شیو کے مانند قدیم

دیوتا ہے۔ رگ وید میں وہ ایک چھوٹا دیوتا سمجھا جاتا ہے یا زیادہ سے زیادہ دوسرے دیوتاؤں کے مساوی درجہ کا خیال کیا جاتا ہے۔ وہاں وہ 'اندر' سے زیادہ ربط رکھتا ہے بلکہ بعد کے دیومالا میں اس کو اندر کا چھوٹا بھائی کہا گیا ہے۔ براہمنوں میں اس کا رتبہ بڑا ہے اور بار بار یگیہ میں اس کی نشان دہی کی جاتی ہے اور یہ وہ عزت ہے جو اس کو پرجاپتی کے ساتھ حاصل ہوتی ہے اور اس کے عظیم الشان مستقبل کی پیشین گوئی ہے۔ وہ بتدریج دوسرے دیوتاؤں پر سبقت لے جاتا ہے اور اس کی عظمت بالخصوص پرجاپتی سے صاف طور پر بلند تر نظر آتی ہے اس لیے کہ جو کارنمایاں پہلے پرجاپتی کے تھے وہ اب بتدریج وشنو سے موسوم کیے جاتے ہیں۔ چنانچہ ست پت براہمن کے مطابق پرجاپتی نے 'کچھوا' اور 'سور' کی شکلیں اختیار کیں لیکن بعد میں اس کو ایسا سمجھا گیا کہ یہ وشنو کے اوتار ہیں۔ بنی نوع انسان کی حفاظت کی خاطر اس طرح ظہور پذیر ہونے کی خواہش کو دراصل وشنو کا ایک نشان سمجھا جاتا ہے یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ فیض رسانی اس کی امتیازی خصوصیت ہے۔ سرسری طور پر ہم یہ بیان کر سکتے ہیں کہ اوتار کے معنی اترنے کے ہیں یعنی زمین پر خدا کا نیچے اتر کر آنا۔ اور اس میں یہ تصور شامل ہے کہ جب انسان میں ایسا رجحان ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے باطن کی الوہیت کو بھول کر غیر روحانی حالت میں بد سے بدتر ہو جاتا ہے تو اس وقت ایک دیوتا مداخلت کرتا ہے "جب کہ دھرم گھٹتا جاتا ہے اور ادھرم بڑھتا جاتا ہے تب میں اوتار لیتا ہوں"۔ دیوتا ایک فانی شکل اختیار کر کے دوبارہ دھرم قائم کرتا ہے اور ایسا کرنے میں وہ انسان کے لیے مادی شکل میں ایک ایسے نصب العین کا کام دیتا ہے جو ہمیشہ پیش نظر رہنا چاہیے۔ اس امر کی شہادت موجود ہے کہ شیو کے تصور کی طرح وشنو کا تصور بھی یونانی حملہ کے زمانہ تک فوقیت حاصل کر چکا تھا۔ ایک اور تصور نارائن کا بھی تھا جو بتدریج بعد کے ویدک دور میں نشو و نما پا رہا تھا۔ لفظ 'نارائن' کے معنی ہیں "ریا مرد اول کی اولاد یعنی پُرش جس سے" پُرس سوکت' کے مطابق تمام کائنات وجود میں آئی۔ براہمنوں کے بعض فقروں میں اس کو سب سے بڑا کہا گیا ہے اور بعد میں تو وشنو اور نارائن کو بالکل ایک ہی سمجھا گیا ہے

اور اس سے 'وشنو۔ نارائن' کے تصور کا آغاز ہوا۔ یہ تصور بالکل 'شیو۔ رُدر' کے تصور کے متوازی سمجھا جاتا ہے۔ اسی وقت سے یہ دونوں تصورات ہندوستان کی مذہبی فکر میں پیش پیش رہتے ہیں برہما اپنی ابتدا اور اپنی بنیاد عام مسلک کی بہ نسبت زیادہ تر حلقہ تحقیق میں رکھتا تھا اس لیے اپنی رفیع سیرت کے باوجود وہ لوگوں کے مذہبی احساسات کو متاثر نہ کر سکا۔

وشنو۔ نارائن کے تصور کی عظمت مہابھارت میں بہت زیادہ نظر آتی ہے۔ لیکن وہاں وہ عام طور پر ایک دوسرے کے ساتھ مل جل گئی ہے۔ خدا پرستی کی فکر کے اس دوسرے میلان کو بھاگوت کی طرز کی خدا پرستی کہا جاتا ہے۔ یہاں صرف ایک ماورائی وجود اپنشد کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس ویدک خدا پرستی میں ایشور کو وجود ماورائی اور محیط کل بھی سمجھا جاتا ہے۔ جیسا کہ اپنشدوں سے اس کے قریبی تعلق کی بنا پر توقع کی جاسکتی ہے۔ بھاگوت دھرم اپنی اصل میں غیر برہمنی معلوم ہوتا ہے۔ شاید اس کی ابتدا ملک کے اس حصہ میں ہوئی جو گنگا اور جمنا کے درمیان مستند مدھیہ پردیش کے مغرب میں ہے جہاں کئی ایک اپنشد تالیف کیے گئے تھے۔ اس دھرم کو بدھ کے بہت قبل 'سری کرشن' نے دریافت لیا تھا۔ وہ وہاں بسنے والے آریہ قبیلہ میں ایک فوق البشری صفات رکھنے والے برگزیدہ انسان تھے۔ اس دھرم کی اساسی خصوصیت یہ ہیں کہ ایک ہی ایشور۔ واسدیو میں عقیدہ رکھا جائے اور ان کی ہی پکی اور ثابت قدمی سے بھگتی کی جائے جو مکتی یا نجات بخشنے والی ہے۔ سری کرشن کے زمانہ میں بلند ترین خدا کو شاید بھگوت کا لقب دیا جاتا تھا۔ اسی سے عبادت کرنے والے کا نام بھاگوت پڑا ہے۔ مہابھارت میں شامل مشہور و معروف تصنیف کا نام بھگوت گیتا (خداوند کا نغمہ) یہ خیال دلاتا ہے کہ جب یہ کتاب لکھی گئی تھی تو اس وقت سری کرشن پرمیشور کے طور پر پوجے جانے لگے تھے۔ اور بھی بعد کے زمانہ میں یہ دھرم مدھیہ دیش کی خدا پرست تعلیم کے ساتھ ایک توازن کے طور پر منتخب کر دیا گیا تھا شاید اس افتراق کے خلاف جو مشرق میں قوت حاصل کر رہا تھا۔ اور اس وقت سری کرشن اور 'وشنو' 'نارائن' کو بعینہ ایک خیال کیا گیا تھا جو وہاں سب سے بلند ترین سمجھے جاتے تھے۔ یہ نظریہ اپنی اس آخری صورت میں مہابھارت کے نارائنیہ ابواب میں بڑی تفصیل کے ساتھ زیر بحث آیا ہے۔

(۴) ناستک طرز خیال ۔ ناستک سے ہماری مراد ویدوں سے مخالفت کے سوائے اور کچھ نہیں ہے۔ یہ بالخصوص یگیہ یا قربانی کی تعلیم اور اس سے براہ راست متعلقہ رسم و رواج اور اداروں کی مخالفت ہے ۔ ویدک مذہب سے مخالفت بہت قدیم ہے اور اس کے منکروں کی طرف اشارے اتنے قدیم ہیں کہ خود رگ وید میں پائے جاتے ہیں. یہ بتانے۔ کے لیے کافی شہادتیں موجود ہیں ۔ کہ ناستک طرز خیال متذکرہ عہد میں برابر جاری تھا۔ اور لوگوں کی عام بیداری کے زیر اثر اس کو اور بھی قوت حاصل ہو گئی تھی۔ بودھوں اور جینیوں کی تصانیف میں ایسے بہت سے فلسفیانہ مذاہب کا حوالہ دستیاب ہوتا ہے جو ویدوں سے مختلف تھے اور جو اس وقت موجود تھے جبکہ بدھ اور مہاویرا اپنی تعلیم دُنیا کے آگے رکھ رہے تھے ۔ ہندو روایت بھی اس زمانہ میں قدیم بادشاہوں کے درباروں کا حوالہ دیتی ہے کہ بہت سے اساتذہ الگ الگ نظریوں کی تشریح کر رہے تھے جن میں ناستک خیالات بھی شامل تھے ۔ ویدوں پر تفسیر کرنے والا مشہور یاسک جو تقریباً ۵۰۰ ق م میں پورے عروج پر تھا۔ اپنی تصنیف نروکت میں بیان کرتا ہے کہ کاؤتس نام کے کسی شخص نے ویدوں پر یہ تنقید کی ہے کہ وید یا تو بے معنی ہیں یا متناقص بالذات ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے ویدوں کے خلاف خیالات پر مبنی تفصیل سے بحث کی ہے ۔ کلپ سوتروں میں بھی کہیں کہیں ناستکوں یا ملحدوں کا ذکر آتا ہے کہ وہ مجرم اور گنہگار ہیں۔ یہی ناستک خیال براہمنوں اور شرمنوں یا غیر پروہت سنیاسیوں کے نصب العینوں کے اختلاف کے آغاز کا باعث بنا۔ یہ تقریباً پروہتوں کے نظریہ کے مانند ہی قدیم ہے لیکن اب مشہور ہوا ہے۔ اس کا ذکر اس عہد کے ریکارڈ میں اکثر کیا گیا ہے اور مگاس تھینیس جیسے غیر ملکیوں نے بھی اظہار خیال کیا ہے ۔

ان خیالات کی نوعیت ہی ایسی ہے کہ یہ ناستک دائروں کے باہر ہی وجود میں آتے ہوں گے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ براہمنوں سے اس کا تعلق نہ ہو۔ ہم جانتے ہیں کہ کچھ براہمن تھے جو جنگلوں میں رہتے تھے لیکن پیشہ کے لحاظ سے ان کا شمار پروہتوں میں نہ تھا ۔ یہ بہت ممکن ہے کہ ان لوگوں نے ان نظریوں کی نشوونما کے متعلق بہت کچھ لکھا ہو۔ روایت سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے چنانچہ اکثر

مہابھارت میں جس وقت کہ ایک چھوٹی ذات والا وِدُر اس قسم کے نظریہ کے موافق وکالت کرتا ہے تو اس اثنا میں اور بھی بڑی ذات والے برہمن مثلاً اجگر بھی اس طرح نظریہ کی تشریح کرتے ہیں ابتدائی بودھوں کے ادب کی شہادت کے مطابق بھی برہمنوں اور شرمنوں کو روح کی بقا سے انکار تھا اور تناسخ کا عقیدہ بھی ناقابل تسلیم تھا۔ دراصل ہم یہاں ٹھیک ویسی ہی ایک متوازی شکل پاتے ہیں جیسی کہ ہندوستانی زبان کے مسئلہ میں واقع ہوئی تھی۔ جس طرح کہ ہندوستانی زبان کی تاریخ میں ہم ایک نظریہ پہلو دیکھتے ہیں اور اس سے مختلف پروہتوں کی ایک دوسری زبان ہے۔ اس طرح ہندی فلسفہ کی تاریخ میں ایک مسلک اپنی شاخ در شاخ کے ساتھ اونچی تفکر پسند جماعت کا ہے۔ اس سے مختلف ایک وہ مسلک ہے جو پیشہ ور پروہتوں کا ہے۔ جیسا کہ اب ہم جانتے ہیں ناستک نظریہ کا اثر ہندی فکر کے کئی ایک حلقوں میں صاف نظر آتا ہے۔ اور یہی جین مت اور بدھ مت جیسے مذہبی نظامات کے آغاز کا بالواسطہ یا بلا واسطہ سبب ہوا۔ اور بعد میں بال کی کھال کھینچنے والے فلسفہ میں اس کی نمائندگی چارواکیہ کے نظام نے کی ہے اور سانکھ کے مانند دوسرے نظامات پر بھی اس نے ایک نہ مٹنے والا نشان چھوڑا ہے۔ لیکن بعض وقت ایک اصول کے بارے میں کہنا بہت مشکل ہو جاتا ہے کہ آیا اس کی ابتدا پروہتوں سے ہوئی یا دوسروں سے کیونکہ جس طرح زبان کا ارتقا ہمارے لیے یہاں ایک اعلیٰ نمونے کا کام دیتا ہے اس طرح یہ غیر مذہبی مسلک آستک عقیدے پر اثر انداز ہوا اور جب اس کی باری آئی تو خود آستک عقیدہ سے متاثر ہوگیا اور بڑی حد تک دونوں اصولوں کے درمیان اختلاف کو مٹانے کا باعث ہوا۔

اگرچہ ناستک نظریہ اس قدر اہم فکر کے چشمہ کی نمایندگی کرتا ہے اور فلسفیانہ تصانیف میں اس کے متعلق ضمنی حوالہ جات کی کچھ کمی نہیں ہے پھر بھی ابتدائی سنسکرت ادب میں اس کی کوئی تفصیلی تشریح پائی نہیں جاتی۔ البتہ کہیں کہیں مہابھارت میں ذکر ملتا ہے لیکن بعد کے مرتبوں کے ہاتھوں جو اس کی نظر ثانی ہوتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اصلاح کردی گئی ہے یا اور دوسرے عقاید کے اصولوں کے ساتھ بہت زیادہ مخلوط کر دیا گیا ہے۔ اس نظریہ کی تفسیر جیسی کہ اب اس کتاب میں کی گئی ہے

اس پر بھی غیر ہمدرد مفکرین نے نظر ثانی کی ہے اور شاید غلط بیانی سے بھی کام لے کر نقصان پہنچایا گیا ہے۔ اس طرح کے تغیر و تبدل کے باوجود مہابھارت ہی ایک ایسا بڑا ذریعہ ہے جس سے ہم موجودہ عہد میں اس کے متعلق معلومات حاصل کر سکتے ہیں۔ شوتیا شوترا اپنشد میں پہلے سے ہی اس کی پانچ چھ قسم کا ذکر موجود ہے اور مہابھارت میں بھی اس تعلیم کے اختلافات کے متعلق رائے ظاہر کی گئی ہے لیکن ہم ان میں سے کسی کی اصل غایت کے متعلق بیان نہیں کر سکتے۔ بہر حال ان میں سے صرف دو کو علاحدہ علاحدہ بتائیں گے اس لیے کہ ان کا علم بعد کے ہندی فلسفہ کی تاریخ کے چند پہلوؤں کو سمجھنے کے لیے کار آمد ہو گا۔ اور وہ ہیں (۱) اصول قسمت یا اصول اتفاقیہ (۲) دہریت یا فطرت پرستی (سوبھاوواد)۔ یہ دونوں الگ الگ شوتیا شوترا اپنشد میں پائے جاتے ہیں۔ اور بعد کی تصانیف بھی یہ تفریق قائم رہتی ہیں۔ ایک کا یہ کہنا ہے کہ کائنات ایک عدم نظام ہے اور جو کچھ تنظیم بیان دکھائی دیتی ہے وہ سب اتفاق سے منسوب کی جاتی ہے اور دوسرا یہ تسلیم کرتا ہے کہ اشیا ویسی ہی ہیں جیسی کہ فطرت ان کو بتاتی ہے۔ اول الذکر اصول علیت سے بالکل انکار کرتا ہے اور ثانی الذکر اس کی کلّی حیثیت کو قبول کرتا ہے لیکن تمام تبدیلیوں کا سُراغ اس چیز میں لگاتا ہے جس میں کہ وہ واقع ہوتی ہیں۔ ہر ایک چیز عجیب اور یکتا ہے اور اس کے تمام حالات پہلے سے ہی اس کی یکتائی کے ذریعہ مقرر کیے ہوئے ہوتے ہیں لہٰذا سوبھاوواد یا دہریت کے مطابق یہ دنیا جس میں ہم رہتے ہیں بغیر قانون کے نہیں ہے البتہ اس میں کوئی خارجی اصول نہیں ہے جو اس کو چلا رہا ہو۔ یہ بذات خود متعین ہے نہ کہ غیر متعین۔ اس لیے یہ نظریہ دوسرے نظریہ کے بالعکس ہے۔ یہ تسلیم کرتا ہے کہ لزوم ہی تمام مظاہرات پر حکمراں ہے لیکن یہ لزوم ایسا ہے جو شئے کی فطرت میں ذاتی طور پر پایا جاتا ہے نہ کہ کسی خارجی سبب سے اس پر عائد کیا گیا ہو۔ اس چیز کو نہ دیکھ سکنے کے باعث ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ اشیا کسی قانون کے تحت نہیں ہیں یا یہ کہ واقعات کے وقوع پذیر ہوتے وقت ہم کامیابی کے ساتھ ان میں مداخلت کر سکتے ہیں۔ دونوں نظریے متفقہ طور پر اس تصور سے انکار کرتے ہیں کہ فطرت ایک ایسی خدائی قوت کا اظہار کرتی ہے جو اس کے پس پردہ کام کر رہی ہے یا کوئی ماورائی وجود ہے جو اس پر حکمراں ہے

یا اس سے بطور نتیجہ نکالا جا سکتا ہے اور ان میں سے کوئی مذہب بھی اپنے نقاط نظر کی تصدیق کے لیے کسی مافوق الفطرت کی تلاش نہیں کرتا ان میں سے اول الذکر ہمیں بعد کے حیاتی نظریہ چارواکیہ کا اصلی ماخذ تلاش کرتا ہے۔ کیونکہ یہ بھی واقعات زندگی کو محض اتفاق سے منسوب کرتا ہے ثانی الذکر سوبھاو واو کی فلسفیانہ اہمیت بہت زیادہ ہے اس لیے اس کے بارے میں چند الفاظ کچھ زیادہ کہیں گے۔

سوبھاو واد ایک زمانہ میں کافی مشہور رہا ہوگا اس لیے کہ شنکر کی تصنیف کی مانند قدیم فلسفیانہ تصانیف میں اس کے حوالے موجود ہیں۔ مہابھارت میں اس کے بارے میں ایک سے زیادہ تلمیحات پائی جاتی ہیں۔ اس کے بارے میں پہلی بات جو غور طلب ہے وہ اس کی ثبوتی خصوصیت ہے (یعنی صرف ان چیزوں کے وجود کو تسلیم کرنا جو قابل مشاہدہ اور ثبوت ہوں) بعض وقت اس کا مقابلہ "ادرشٹ واد" یا عقیدہ فوق الفطرت کے ساتھ کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔ اس میں وہ ایک طرف تو منتروں اور براہمنوں کے اصول فوق الفطرت سے مختلف ہے اور دوسری طرف اپنشدوں کے مابعد الطبیعاتی نظر سے مختلف ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ثبوتی خصوصیت یا دُنیاوی مابعد الطبیعات کی یہ تعلیم ہی اصطلاح " لوکایت" (تجربی عالم کی حد تک محدود) کا اصلی مفہوم ہے جو بعد کے ادب میں عام طور پر زیادہ مستعمل رہی۔ اس کے متعلق ایک دوسری اہم چیز یہ ہے کہ یہاں تناسخ پذیر روح سے انکار کیا جاتا ہے اگرچہ شاید ایک ایسی ذات کو تسلیم کیا جاتا ہے جو قائم رہتی ہے جب تک کہ زندگی قائم ہے۔ اس اعتبار سے اس نظریہ کا مقابلہ "ادھیاتم واد" سے کیا جا سکتا ہے جس میں ایک لافانی روح کا مفروضہ موجود ہے۔ مہابھارت کے ایک باب میں جس پر کہ ہمارا بیان مبنی ہے۔ یہ کہا جاتا ہے "موت تمام وجودوں کا خاتمہ ہے"۔ دراصل ایسی ماورائی ہستیوں کی تردید ہی اس نظریہ کا مقصد ہے۔ روح ابدی کے انکار کے لازمی نتیجہ کے طور پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سوبھاو واد کرم کے قانون میں بھی عقیدہ نہیں رکھتا جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے۔ مادی کائنات کے اصلی ماخذ کے متعلق ہم یہ طے کرنے کے کوئی ذرایع نہیں رکھتے کہ وہ ایک خیال کیا جائے یا کثیر۔ مہابھارت کی توجیہیں دونوں کی تائید میں شہادت دیتی ہیں۔ چنانچہ ایک جگہ حیوانی عضویت کے ماخذ کا پتہ چلتا ہے کہ پانچ عناصر ہیں۔ اور اُس نظم میں دوسری جگہ صاف طور پر سوبھاو واد' کا ربط عناصر کی ایک بنیاد کے عقیدہ کے ساتھ قائم کیا جاتا ہے۔ ایک اور توجیہہ میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی ماخذ کی تائید

کی جاتی ہے اور ہستی کے لامحدود مظاہر کو اُس کا تغیر و تبدل بیان کیا جاتا ہے۔

یہاں فکر کے ایک دوسرے رجحان کا ذکر کرنا مناسب ہے جو مہا بھارت میں غور طلب ہے اور جو بالخصوص سوبھا وواد۔ مطلقیت اور اپنشد میں بھی خاص طور پر '' برہمہ پرینام واد'' کے پہلو کے زیر اثر ایک ترمیم معلوم ہوتی ہے۔ اس کا مطلق نظر حقیقت اور کثرتِ وجود ہے اس کا رجحان اس طرف ہے کہ مطلق کے تصور کو ختم کردیا جائے اور روح یا پرش کو مادہ یا پرکرتی کے مقابل کھڑا کیا جائے۔ ان دونوں کو جداگانہ آزاد ہستیاں متصور کیا جائے اور ساتھ ہی روح کی کثرت کو تسلیم کیا جائے۔ لیکن یہ نتیجہ مکمل طور پر حاصل نہ ہو سکا۔ مطلق کا تصور بطور اعلیٰ ترین حقیقت یا بعض وقت بطور خدا بدستور قائم رہا۔ اور اگرچہ پُرش اور پرکرتی اس سے مختلف ہیں لیکن پھر بھی اس کے تابع قرار دیے گئے۔ برہمہ اور پرکرتی کے درمیان نسبت کو مزید متعین نہیں کیا گیا لیکن ظاہر ہے کہ پرکرتی کو ایسا ماخذ متصور کیا گیا ہے جس سے تمام مادی کائنات ظہور میں آتی ہے پُرش اور پرکرتی کا بہت نمایاں فرق بتایا گیا ہے۔ ایک تو ہر تجربہ میں موضوع کی حیثیت رکھتا ہے اور دوسرا معروض یا تجربہ کی حاصلات کی حیثیت رکھتا ہے۔ ہر ایک معروض کی اپنی اپنی کچھ خصوصیات ہیں جو دوسروں کے لیے پیشین گوئی کے قابل نہیں۔ ان دونوں کے فرق کا گیان یا تمیز ہی عموماً انسان سے پوشیدہ معلوم ہوتا ہے اور اس تمیز کے متعلق اس نئے نظریہ میں تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ سنسار سے مُکتی حاصل کرنے کے لیے قابلیت فراہم کرنے والی ہے۔ یہاں قابلِ غور بات یہ ہے کہ برہمہ کا تصور ایک غیر متحرک حیثیت رکھتا ہے اور تخلیقی عمل بالکل پرکرتی کو سونپ دیا گیا ہے۔ ابدی ارواح کو تسلیم کرنے سے یہ نظریہ ''سوبھاوواد'' سے مختلف نظر آتا ہے لیکن اس نظریہ سے اس مسئلہ میں مشابہ ہے کہ عملاً تمام ضروری طاقتیں پرکرتی کو دی گئی ہیں تاکہ وہ کُل کائنات کو اپنے آپ میں سے ظہور میں لائے۔ اس طرح یہ نظریہ اگرچہ مطلقیت سے اس طور پر مشابہ ہے کہ ایک ابدی اور اعلیٰ تر کائناتی روح کا مقام تسلیم کیا گیا ہے لیکن اختلاف اس سے ہے کہ وہ ثنویت پسند ہے جو مادہ کو روح سے الگ واقعی ایک دوسری ہستی تسلیم کرتا ہے۔ یہ خصوصیات بہت کچھ سانکھ کے نظریہ کے مماثل نظر آتی ہیں اور گاربے کے مانند چند علماء یہی رائے رکھتے ہیں کہ یہ یا بالکل سانکھ کا ہی نظریہ ہے البتہ مہا بھارت میں اس کو ایک عام پسند شکل میں

پیش کیا گیا ہے۔ مہابھارت کی نظم میں اس کو ایک عالمی مقام دیا گیا ہے۔ اور جو درجہ خدا پرستی کو دیا گیا ہے اس سے اس کا مقابلہ کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح اس کی اہمیت ہندی فلسفہ کی تاریخ میں بہت زیادہ ہے لیکن اس کے غور مناسب کے لیے اس وقت تک ہمیں انتظار کرنا ہوگا جب تک کہ نظام سانکھ شروع نہ کیا جائے۔ سرسری طور پر یہ اظہار رائے کیا جاسکتا ہے کہ ناستک اور آستک نظریہ کا یہ اشتراک ایک نئے قسم کی روایت کے آغاز کا سبب بنا جس کو نہ بالکل آستک کہہ سکتے ہیں اور نہ تمام تر ناستک۔ قدیم آزادخیالی قدیم راسخ الاعتقادی کے مانند اپنے اپنے طرز پر نشو ونما پاتی رہیں ان کا شمار انتہا پسند جماعتوں میں کیا جاسکتا ہے لیکن اس جدید روایت نے ایک درمیانی نظریہ اختیار کیا جس کا میلان طبع آزادخیال ہونے کی بجائے زیادہ تر راسخ الاعتقادی کی طرف تھا۔

اس عہد کی نظری تعلیم کے بعد زندگی کے منزل مقصود تک پہنچنے کے لیے یہ بہتر ہوگا کہ تربیت کے ان مختلف طریقوں کو اکٹھا کیا جائے جن کے لیے سفارش کی گئی ہے۔ وسیع نظر سے دیکھیں تو تعلیم و تربیت کی تین راہیں ہیں۔ (۱) کرم (۲) یوگ (۳) بھگتی۔

(۱) کرم — کرم کی اصطلاح جس طرح کہ یہاں استعمال کی گئی ہے۔ اس سے مراد مذہبی رسوم ہیں اور ان سے متعلق وہ اعمال جو پہلے تو براہمن ادب میں سکھائے گئے ہیں اور بعد میں کلپ سوتروں میں جن کو منظم کیا گیا ہے اس کے سوائے اس میں وہ قراین اور ریاضتیں بھی شامل ہیں جو اگرچہ صاف طور پر ویدوں میں واضح نہیں ہے لیکن روایت نے جس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے لیکن یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ معمولی نیکیوں کو نظر انداز کیا گیا ہے خواہ وہ سماجی ہوں یا منفعت بخش۔ اخلاقی پاکیزگی کرم کے راستہ میں داخل ہونے کے لیے ایک ضروری شرط قرار دی گئی ہے جیسا کہ وششٹھ کے مذکورہ ذیل بیان سے واضح ہے: "جن کا کردار خود غرض ہے اور جو سچے راستہ سے ہٹ گیا ہے۔ اس کو نہ وید نجات دلا سکتے ہیں نہ یگیہ اور نہ دان پُن۔" ان نیکیوں کی نوعیت کیا ہے جن کے لیے اصرار کیا جاتا ہے۔ ان کو مذکورہ ذیل "آپس تمب" کے بیان سے جمع کیا جاسکتا ہے۔ جو اس نے مذہبی طالب علم کی امتیازی خصوصیات کے لیے ضروری قرار دیا ہے "وہ شریف ہے اور متین۔ اس کو اپنی ذات پر زبردست قابو حاصل رہتا ہے۔ وہ منکسر المزاج ہے اور ہمت ور۔ اس نے تمام تھکن کو نکال ڈالا ہے اور غصہ سے آزاد ہوگیا ہے۔" گوتم نے مذہبی رسموں کے علاوہ روح کی نیکیوں یا باطنی اخلاقی نیکیوں کو بھی تجویز کیا ہے

مثلاً سب کی طرف مہربانی۔ قوتِ برداشت۔ حمد کا نہ ہونا۔ پاکیزگی۔ استقلال۔ بشاشت۔ عزت اور قناعت۔ ان نیکیوں کو محض ایک رسمی حیثیت نہیں دیتا بلکہ ان کا مقام ایک بلند ترسطح پر قائم کرتا ہے۔ مذکورہ بالا مفہوم میں کرم یا تو جوازی یا اختیاری (کامیہ) ہوتے ہیں جو خاص خاص پھل کے مقصد سے کیے جاتے ہیں جیسے سورگ یا جنت کا حاصل کرنا (۲) امتناعی یعنی ریرتی شدہ ان کاموں میں لطف اندوز ہونے سے گناہوں کا ارتکاب ہوتا ہے اور اس کے غمناک نتیجے سہنا پڑتے ہیں۔ (۳) لازمی یا غیر مشروط نتیجہ جو چاروں دونوں یا سماج کی جماعتوں کے اور چار آشرم کے موزوں فرائض پر مشتمل ہیں۔

کردار کا مجموعہ قوانین پہلے سے ہی روح کی حیات بعد ممات کو فرض کرلیتا ہے۔ اور یہ تسلیم کرتا ہے کہ موجودہ زندگی دراصل آیندہ آنے والی زندگی کی ایک تیاری ہے اس طرز خیال کی مابعد الطبیعاتی بنیاد کے بارے میں ہم جو چاہیں خیال کریں لیکن اس کی انضباطی قدر و قیمت تو روشن ہے روح کی قوت ضبط کی سیرت پر زور دے کر وہ حالیہ لطف اندوزی کی تمام صورتوں کی حمایت کرنے سے انکار کردیتا ہے اور ضبط ذات کی سعی میں رہبری کرتا ہے۔ اس کے سلسلہ میں کئی ایک نیکیاں پیچھے پیچھے آجاتی ہیں۔ شاگرد کے لیے یہاں یہ قاعدہ ہے جیسا کہ وشسٹ کہتا ہے" دور دیکھو۔ نزدیک نہیں۔ بلند ترین کی طرف دیکھو نہ کہ اس طرف جو بلند ترین سے کم ہو۔ اس کے نتیجے کے طور پر حسّیات اور جبلتوں کی زندگی ایک پاک زندگی میں بدل جاتی ہے۔ یہ تربیت دراصل خواہشات کو بالکل ترک کرنے کا مقصد نہیں رکھتی جیسا کہ دوسرے مذاہب فکر تلقین کرتے ہیں اس لیے کہ یہ آیندہ زندگی کی فلاح بہبود کی طرف نظر رکھتی ہے۔ لیکن یہ نظریہ انسان کو دُنیا کی خاطر دُنیا کے اسباب کا پیچھا کرنے سے باز رہنے کا مشورہ دیتا ہے۔ اس عہد میں پرشارتھ یا انسانی قدر یعنی انسان کے اغراض و مقاصد کی متعیّن طور پر ضابطہ سازی کرکے زندگی کے صحیح نصب العین کو اچھی طرح ظاہر کیا گیا ہے۔ یہ پرشارتھ تین ہیں، یعنی دھرم۔ ارتھ۔ کام اگر یہاں ہم موکش کو خارج کردیں پھر بھی کلپ سوتروں سے تو بالکل خارج نہیں کیا جاسکتا بلکہ بلاشک وہاں اس کا ایک امتیازی مقام ہے۔ ارتھ اور کام سے مراد علی الترتیب موجودہ زندگی میں دنیا کی دولت کا حصول اور لطف اندوزی کی خواہش ہے۔ اور دھرم مذہبی زندگی کی نمایندگی کرتا ہے۔ جائز ہونے کی حیثیت سے پہلے دو بھی قبول کیے جاتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے۔

کہ دنیاوی مقصد کی تحقیر نہیں کی جاتی۔ دراصل سوتروں میں بعض وقت اس دنیا اور آئندہ کی دنیا میں کامیابی کی چرچا کی جاتی ہے۔ اس طرح خواہشات کی دنیا کو ابدیت کے تناظر کے ساتھ جوڑ دیا جاتا ہے۔ لیکن دھرم کو تو تمام حالات میں ترجیح دی جاتی ہے۔ آپس تمب کہتا ہے کہ جو شخص دھرم کی پابندی کرتا ہے اس کو دنیاوی فوائد بھی حاصل ہو جاتے ہیں۔ لیکن اگر دنیاوی فوائد حاصل نہ بھی ہوں تو کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ دھرم کا حاصل ہو جانا ہی اعلیٰ ترین مقصد ہے۔ اس لحاظ سے دھرم کا تصور یہاں بڑی اہمیت رکھتا ہے اور دراصل ہندوؤں کی طرز زندگی کو بطور کل سمجھنے کا یہی ایک طریقہ ہے۔

دھرم کا ابتدائی مقابلہ "رت" سے کیا جاتا ہے جس کے معنیٰ "وہ جو سہارا دیتا ہے یا اوپر اٹھائے رکھتا ہے" مطلب یہ ہے کہ یہی کائنات کا آخری نظم وضبط کرنے والا اصول یا قانون ہے اس موجودہ عہد میں وہ تمام غیر مذہبی۔ اخلاقی اور مذہبی بنیاد پر قائم کرنے والی طرز زندگی کی حمایت کرتا ہے۔ اس اصطلاح کا سب کو قبول ہونے والا مفہوم اس ابہام کی تشریح کر دیتا ہے جب کہ بعض وقت اس کے استعمال سے سابقہ پڑتا ہے۔ مطلب خواہ کتنا ہی مختلف ہو دھرم تو دراصل وہی ہے جو آئندہ زندگی میں پھل لاتا ہے۔ اس کو حاصل کرنے کی ضروری شرط اخلاقی پاکیزگی ہے یہ تصور ایسا مستقل ہے کہ عام پسند دیوملا میں اس کو بعینہٖ "یم" یا موت کا دیوتا سمجھا گیا ہے جو انسانوں پر ان کی اہلیت کے مطابق دوسری زندگی میں سزا و جزا متعین کرتا ہے۔ دھرم یا ادھرم کیا ہے۔ اس کے طے کرنے کا اختیار ویدوں کو ہے اور اس روایت کو ہے جس کا پتہ ویدوں سے چلایا جاسکتا ہے۔ ودھی کی اصطلاح کا بھی یہی مفہوم ہے جو اس زمانہ میں مستعمل ہو گئی تھی۔ اور اوپر سے حکم کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دھرم اپنے فنی مفہوم میں غیر تجرباتی ہے اور ایسے ذریعہ سے جانا جاسکتا ہے جو عام تجربہ سے جداگانہ ہو یعنی یہ ایک خدائی یا روایتی مجموعہ قوانین ہے۔ آپس تمب واضح طور پر کہتا ہے کہ آریوں کے ریت رسم اور پابندیوں کی تہ میں پائے جانے والے اصول معمولی طریقہ سے معلوم نہیں ہو سکتے دھرم اور ادھرم ہم سے یہ کہتے ہوئے چکر نہیں لگاتے کہ "ہم فلاں شئے ہیں" جہاں تجربی غور و فکر ہی کافی طور پر کردار کی تشریح کر سکتی ہے تو وہاں ایسے مجموعہ قوانین کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

(۲) یوگ ۔ یہ اصطلاح انگریزی لفظ ا ر YOKE) رشتہ اتحاد کی اہم اصل ہے ۔
اساسی طور پر یہ تسخیر نفس کا طریق عمل ہے اور قدیم ہندوستان میں فوق الفطرت یا علم سینہ سے متعلق قوتوں کو حاصل کرنے کے لیے بہت کچھ کام میں لایا جاتا تھا۔ لیکن اس وقت یوگ کی ریاضت سے ہمارا تعلق نجات حاصل کرنے کے ایک ذریعہ کے طور پر ہے۔ اس مفہوم میں عملاً اس کا مطلب اسی اپاسنا سے ہے جس کی تعلیم اپنشدوں میں دی گئی ہے۔ اور زیادہ تر مطلقیت کے خیال کے ساتھ مربوط ہے۔ ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ یوگ کے دھیان کو ذی فہم الیقان کی پیروی کرنا ہے تاکہ وحدت کا تحقق ہو سکے۔ اس لیے یہ اپنی پیدا کی ہوئی نوم توجہ کی حالت یا اسی قسم کی کسی بناوٹی طریق عمل سے بہت دور ہے۔ بلکہ اس کا مقابلہ جمالیاتی دھیان کے بالکل بھلے چنگے اور مسرور مظہر سے کیا جاتا ہے۔ چنانچہ یوگ گیان یا صحیح علم حاصل کرنے کے لیے ایک مشترکہ امداد ہے۔ جس کی ضرورت ایک نہ ایک صورت میں تمام مذاہب فکر میں قبول کی جاتی ہے۔ مطلق کے یگانگت حاصل کرنے کا یہ ذریعہ ابتدائی اپنشدوں کو بھی معلوم تھا۔ تربیت کے دوسرے طریق کو شروع کرنے سے قبل ہمیں یہ غور کرنا ہے کہ کرم یوگ کا راستہ اپنی اس صورت میں تو عام اخلاقی کی تربیت کو نظر انداز نہیں کرتا البتہ اس کی دوسری صورتوں کے متعلق جو اس وقت رائج تھیں اور فوق الفطرت قوتوں اور دنیاوی اغراض کو حاصل کرنے کے لیے کام میں لائی جاتی تھیں۔ کچھ بھی کہا جا سکتا ہے کٹھ اپنشد میں بھی ذہن کی یکسوئی کو برہمہ کے تحقق کی ناگزیر امداد سمجھتے ہوئے اس کو اخلاقی پاکیزگی کے ساتھ خاص طور پر وابستہ کر دیا جاتا ہے۔

(۳) بھگتی ۔ یہ محبت آمیز عبادت ہے اور ایک ہی شخص خدا کا عقیدہ ہے۔ یہ تربیت کا ایک ایسا وسیلہ ہے جو خاص طور پر خدا پرستی کے لیے ضروری ہے۔ عام طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ یوگ کے خلاف اس کا خاص رجحان سماج کی طرف ظاہر ہوتا ہے۔ سب بھگت آپس میں ملتے ہیں اور دوسرے ایسے ہی بھگتوں کی صحبت میں وہ روحانی وجد محسوس کرتے ہیں۔ اس کے برعکس یوگی خدا یا مطلق کو اکیلے ہی ڈھونڈتے ہیں ان کا مقصد ایک الگ کے ساتھ الگ ہی رہنا ہے یوگ زیادہ تر عقلی ہے اور بھگتی زیادہ تر جذباتی ہے اس لیے کہ وہ عبادت میں محبت کے ایک عنصر کا اضافہ کرتی ہے۔ زمانہ جدید میں ہندوستانی بھگتی کے مسلک کی ابتدا کے متعلق کافی بحث رہی ہے۔ بعض نے اس کا سراغ عیسائی ماخذوں سے لگایا

ہے لیکن بھاگوت دھرم کی طرح غیر ملکی ماخذ کا مفروضہ عام طور پر علما کی تائید حاصل نہ کرسکا بھگتی کا لفظ جس مادہ سے مشتق ہے اس کے معنی ہیں "اصلی حالت پر لانا" اور اس سے مراد لی جاتی ہے کہ یہ ماخذا کی طرف ذہن کا ایک خاص رجحان ہے۔ جس سے ویدک ہندوستانی ناواقف نہ تھا مثال کے طور پر ورن دیوتا نے بڑی حد تک بھگتی کا جوش پیدا کر دیا۔ اور پھر منتروں میں ایسے القاب پائے جاتے ہیں جیسے باپ۔ جن کو دیوتاؤں کے نام سے نام کے آگے جوڑنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بھگت اور بھگوان کے درمیان ایک خاص گہرے تعلق کا رشتہ ہے۔ رگ وید کا پہلا منتر ہی اسی احساس کو ظاہر کرتا ہے: 'اواگنی' ہمیں آسانی سے آپ تک پہنچنے دیجیے جیسے ایک بیٹا اپنے باپ تک پہنچتا ہے'۔ اور ایسے ہی تصور کا پتہ اپنشدوں میں بھی لگایا جاسکتا ہے کہ محبت اس سے ہونی چاہیے جس کو بلند ترین قرار دیا گیا ہے۔ شاید کٹھ اپنشد میں ایک مرتبہ نجات کے قبل بھگتی کے صلہ کے طور پر خدائی امداد کی ضرورت کا حوالہ دیا گیا ہے۔ شویتا شویترا اپنشد میں بھی اس لفظ کا استدلال ہوتا ہے۔ وہاں نہ صرف بھگوان کی بلند ترین بھگتی کا ذکر کیا گیا ہے بلکہ گورو کا بھی ذکر ہے جس کے ذریعہ ہمیں گیان حاصل ہوتا ہے۔ آخر میں ماہر صرف ونحو پانینی نے (۵۰۰ ق م) ایک الگ جامع کلمہ کے ذریعہ اس لفظ کی تشریح کی ہے "محبت آمیز عبادت کا موضوع"۔ اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ بھگوان کی بھگتی اور اس کے فضل یا پھل کا تصور ہندوستانیوں کو عیسائی تاریخی دور کے آغاز کے بہت پہلے سے معلوم تھا اور اس کے ماخذ کو ہندوستانیوں کے باہر تلاش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ وشنو "کوشی" ہی ایک ایسا دیوتا ہے جو اس عہد میں تینوں دیوتاؤں میں سب سے عالی رتبہ رکھتا ہے اور بھگتی کے تصور کے ساتھ بہت زیادہ نمایاں طور پر وابستہ ہے۔ لیکن دوسرے دیوتاؤں کا بھی ذکر آیا ہے۔ مثلاً رشیو جس کے متعلق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ بھگتوں کے ساتھ لطف وعنایت سے پیش آنے والا ہے۔

تربیت کے ان طریقوں میں سے صرف یوگ کو ہی ناستک خیالات کے ساتھ مربوط کیا جاسکتا ہے اور وہ بھی صرف دنیا سے کنارہ کشی کے لحاظ سے نہ کہ بنیادی وجود سے یگانگت حاصل کرنے کے طور پر۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ناستکوں میں تربیت کی یہ صورت اس قدر مقبول تھی کہ وہ اپنے مدد کامل کو آستکوں کے مانند مقدس رشی نہیں کہتے تھے

بلکہ تارک الدنیا یوگی کہتے تھے۔ دوسرے نظریوں کے مانند اخلاقی پاکیزگی کو یہاں بھی نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔ پر ہرآد جو مہابھارت میں مسلمہ عقاید کا مخالف نظر آتا ہے وہ بھی اصولوں کی پابندی کرتا ہے۔ لیکن جیسی کہ توقع کی جاسکتی ہے ناستک اساتذہ آستکوں کے برخلاف ویدک کرموں میں گناہوں سے پاک کرنے کے اثر کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ اور ابتدائی تربیت کا طریق جو وہ تجویز کرتے ہیں خالص اخلاقی ہے اس عہد کے ابتدائی حصہ میں مختلف ناستک مذاہب کا علم اس قدر ناممکن ہے کہ ہم ان کی مجوزہ اخلاقی تربیت کی تفصیل کا کوئی ذکر نہیں کرسکتے۔ ایک عام خصوصیت کے طور پر ہم اس کی روایتی سنجیدگی کو نوٹ کرسکتے ہیں۔ یہ ایک نفی کی تربیت ہے جس کا منشا انسان کو مکمل طور پر تمام خواہشات سے آزاد کرانا ہے جو کہ دنیا کی تمام برائیوں کی جڑ سمجھی جاتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایسا طرزخیال قنوطی اصول پر قائم ہے۔ لیکن مہابھارت کی عام توجیہات کی بنا پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ وہ کلیت سے اسی قدر دور ہے جیسے کہ لذتیت سے۔

تربیت کے ان طریقوں کے علاوہ اس عہد میں خاص طور پر ناستک مذاہب میں ہم دیکھتے ہیں کہ باضابطہ ترکِ دُنیا یا سنیاس کو بھی تسلیم کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اجگر جس کا ذکر پہلے آچکا ہے اسی کو منی کہا جاتا ہے اور وہ جنگل میں رہتا تھا۔ اس طرح منگ جو کامل سکون قلب حاصل کرچکا ہے یہ کہتا ہے" ارتھ اور کام کو ترک کرکے۔ خواہش اور فریب کو چھوڑکر بغیر کسی دکھ کے، بغیر کسی عذاب جان کے میں دنیا کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک سفر کرتا ہوں،، اگرچہ اس عہد میں سنیاس عملی تربیت کے طور پر نمایاں اہمیت رکھتا ہے لیکن کم از کم آستکوں میں اسی کو عالمگیر کلیت حاصل نہ تھی بعض نے تو اسی کو زندگی کے باقاعدہ منصوبہ میں شریک کرنے سے انکار کردیا ہے۔ اس کے مطابق برہمہ چریہ آشرم کو چھوڑکر ایک ہی جائز آشرم جو تسلیم کیا جاتا ہے وہ گرہستہ آشرم ہے۔ اور باقی کے دو آشرم وان پرستہ اور سنیاس تو ان لوگوں کے لیے مختص تھے جو کسی نہ کسی وجہ سے گرہستہ کے موزوں فرائض منصبی انجام دینے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے شاید یہ سب سے قدیم طرزِ خیال ہے کیوں کہ یہاں براہمنوں میں بتائے ہوئے بے شمار مذہبی رسموں کے مفہوم کو پوری اہمیت دی جاتی ہے آستکوں میں بھی جہاں سنیاس کو ایک معمولی منزل قرار دیا گیا ہے سب سے آخر میں اختیار کیا جاتا ہے۔ اس لیے اس نقطۂ نظر

،ہے اس عہد میں تربیت کے موجودہ طریقوں کے سوائے ایک اور تازہ تقسیم ایجابی اور سلبی ردِ

عمل آئی۔ اول الذکر کو "پرورتی یا عملی زندگی کی راہ خیال کیا جاتا ہے کیونکہ وہ ویدک مذہبی رسموں کی سخت پابندی پر اصرار کرتی ہے اور کلپ سوتروں میں بتائے ہوئے بہت سے فرائض انجام دہی پر زور دیتی ہے۔ اور ثانی الذکر کو 'نرتی' یا مذہبِ تعلیم و رضا کا راستہ کہا جاتا ہے کہ یہ سماج کی اور یگیہ یا قربانی کی زندگی کی مصروفیت سے بچ نکلنا چاہتی ہے تاکہ اپنے آپ کو قطعی طور پر دھیان کے لیے وقف کر سکے۔ ہم اس فرق کو ہندی فکر کے بعد کی نشوونما کے دوران لازمی نتائج اخذ کرنے میں بہت اہم محسوس کریں گے۔

اس کیفیت کی کیا نوعیت ہے جو اس قسم کی تربیت کے ذریعہ حاصل کرنی منظور ہے ان لوگوں کے مطابق جو انسان کے تہرے نصب العین کی پیروی کرتے ہیں زندگی کا منزلِ مقصود موجودہ زندگی میں ثواب یا پن کما کر مرنے کے بعد جنت حاصل کرنا ہے دوسری طرف جو لوگ اپنا بلند ترین نصب العین موکش یا نجات سمجھتے ہیں وہ کئی ایک طریقوں سے تصور کرتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ وہ مطلقیت کے مانند انتہائی وجود کے ساتھ کامل اتحاد حاصل کرنا ہو یا خدا کے حضور میں رسائی پانا ہو جیسا کہ خدا پرستی میں ہوتا ہے یا محض سلبی بھی ہو سکتا ہے کہ سنسار کی بندشوں سے بچ نکلا جا سکے جیسا کہ چند ناستک مذہب میں ہوتا ہے آخری مفہوم میں اس کو نروان کا لقب دیا جاتا ہے۔ (لفظی طور پر بجھانا) جس سے اس کی سلبی خصوصیت صاف ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن بہر حال یہ خیال کیا جاتا ہے کہ جیون مکتی کا تصور برقرار رہا اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس عہد میں اس پر زیادہ زور دیا گیا ہے۔ مہابھارت میں سرگ اور ارشٹ نیمی کے درمیان مکالمہ کے سلسلہ میں جہاں ہر ایک شلوک کے آخری الفاظ یہ ہیں "دراصل وہ آزاد ہے" یہ اعلان کیا گیا ہے کہ جذبات کے بغیر سکون کا انداز جو زندگی میں حاصل کیا جا سکتا ہے وہی موکش ہے۔ یہ نصب العین اگرچہ کسی ایک آستک مذاہب مثلاً ادویت سے وابستہ ہے مگر اس کی ابتدا تو ناستک دائروں میں ہوئی ہوگی جن میں سے چند کے عام دنیاوی خیال سے یہ اس قدر متفق ہے۔ موکش کا تصور موت کے بعد حاصل ہونے والی حالت کے طور پر بے جوڑ معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً سوبھاواد جس میں کسی آئندہ زندگی کی توقع نہیں کی جاتی۔ اس کے لیے یہ قدرتی ہے کہ وہ ایسے نصب العین کو قبول کرے جس کا حصول اِسی زندگی میں ممکن ہے۔

نظامات ہندی فلسفہ کے ترجمان ماضی سے حاصل ہوئے کسی قسم کے بھی عقیدہ کو صحیح سمجھ کر بغیر کسی تمیز کے اپنی قوتِ فیصلہ کو دبانا نہیں چاہتے تھے خواہ اس کی تعلیم ویدوں میں ہی کیوں نہ دی جاتی ہو۔ اس زمانہ کے حالات کے لحاظ سے ایسا رویّہ واقعی ناممکن تھا ایک طرف تو ویدوں کی پیچیدہ تعلیم تھی جو ماضی بعید سے حاصل ہوئی تھی اور دوسری طرف زیادہ افکار کا ایک انبوہ تھا جو مختلف دائروں میں آزاد خیالی کے نتیجہ کے طور پر بہت زیادہ اختلاف کا اظہار کر رہا تھا۔ اس طرح روایت میں مجسم فلسفہ زیادہ تر تو متناقض نوعیت کا ہو گیا تھا۔ اس لیے ان عناصر کی باہم مطابقت کی جانچ کرنے کی ضرورت ناگزیر تھی جو کسی نظام کو تشکیل دے رہے تھے۔ چنانچہ آستک اور ناستک دونوں نے اپنے روایتی عقاید کی جانچ شروع کی اور ان کی با اصول تعبیر کی کوشش کی۔ تعبیر میں بہت زیادہ آزاد خیالی کو دخل تھا۔ اور اس استدلالی تحقیق کے نتیجہ کے طور پر 'پرمان' سے مراد عام طور پر روایت نہ سمجھنا چاہیے بلکہ اس کو باضابطہ منظم روایت خیال کرنا چاہیے۔ اگرچہ مفکرین کے دونوں گروہ روایت کو فلسفیانہ علم کا ماخذ سمجھتے ہیں لیکن ان کے خیال کے مطابق ان دونوں کے طریقوں میں ایک اہم اختلاف موجود ہے۔ ناستکوں کے لیے یہ روایت کسی منزل پر بھی انسانی تجربہ سے ماورا نہیں ہوتی۔ اس میں ادراک اور استدلال سے حاصل ہونے والا علم ہی داخل نہیں ہے بلکہ وہ بھی شامل ہے جس کا علم بلند تر قوتِ عمل سے ہوتا ہے۔ ہم اس کا نام خواہ بصیرت رکھیں یا وجدان۔ اس مفہوم میں روایت کی قدر و قیمت ہمیں یہ آگاہ کرتے ہیں کہ انسانی طور پر کیا چیز ناقابلِ تحقیق ہے بلکہ یہ بتاتے میں ہے کہ وہ ادراک اور استدلال کے ذریعہ قابلِ علم نہیں ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ روایت ان صداقتوں کے لیے قائم رہتی ہے جو عام انسان کی رسائی سے تو آگے ہے۔ لیکن ان لوگوں نے اس کا بالراست ادراک کیا جن کو روحانی بصیرت حاصل تھی۔ اس کے برعکس آستکوں کے لیے یہ حیرت انگیز انکشاف کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جو اگر واقعی خدائی نہیں ہے یا خدا سے نہیں ہے تو ضرور کسی نہ کسی مفہوم میں فوق الفطرت ہے۔ اس فرق کا مطلب یہ ہے کہ ایک نظام فلسفہ کے لیے انسانی تجربہ کا دائرہ جو اپنے وسیع ترین مفہوم میں سمجھا جاتا ہے وہی حقیقت کے متعلق جامع معلومات بہم پہنچاتا ہے لیکن دوسرے کے لیے ایسا نہیں ہے۔ انسانی تجربہ ممکن ہے کہ فطرت کو سمجھنے میں کار آمد ہو لیکن ثانی الذکر خیال کرتا ہے کہ فطرت خود پر کمال حاصل کرتی ہے اور

وہ کسی اور ہستی کو اپنے سے ماورا بتاتی ہے۔ وہ فرض کرتے ہیں کو "شروتی" یا حیرت انگیز انکشاف ہی خالص ذریعہ ہے یہ جاننے کا کہ کس قسم کا علم ہستی کے ماورائی حلقہ سے حاصل ہونا ممکن ہے۔ اول الذکر کے مطابق ایسا کوئی حلقہ موجود نہیں ہے اور انسانی طاقتوں کی رسائی سے پرے کسی شئے کو رکھنا تو اس کی حقیقت کی نفی کرنے کے مساوی ہے۔ ان دونوں مذاہب میں روایت یا شبہہ کس خیال کی نمائندگی کرتا ہے یہ سوال بالآخر اس طرح اپنے آپ کو ایک عام فلسفیانہ نظریہ میں منتقل کر دیتا ہے اور حقیقت کے تصور میں ان کے درمیان ایک بنیادی فرق کی اصل کو ظاہر کرتا ہے۔

'شروتی' یا حیرت انگیز انکشاف کو سند کے طور پر قبول کرنا خطرہ سے خالی نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ کسی چیز میں بھی عقیدہ کرنے کے لیے راستہ دکھا سکتی ہے۔ اس حجت کے تحت کہ اس کا انکشاف کیا گیا ہے۔ قدیم ہندوستانی اس خطرہ کو اچھی طرح سمجھتا تھا اور اپنے خیال کے مطابق اس کو مختلف شرائط کا پابند کرتا ہے۔ وہ بتاتے ہیں کہ اسکول کے کے دائرہ میں شروتی یا انکشاف کس کو کہتے ہیں۔ اور بالعموم تجربہ سے اور بالخصوص استدلال سے اس کا کیا تعلق ہے (۱) پہلی شرط یہ ہے کہ انکشاف کی ہوئی صداقت کو انوکھی یا غیر معمولی طور پر تجربی ہونا چاہیے یعنی اور کسی دوسرے سے حاصل نہ کی گئی ہو اور ناقابلِ حصول ہو۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ شروتی کو چاہیے کہ ہمارے تجربہ کے حدود میں ثابت کرے کیونکہ دوسری صورت میں وہ ناقابل فہم ہوگی اور اس لیے اپنی غایت میں ناکام رہے گی۔ وید بھی غیر معلوم کی تعلیم غیر معلوم کے ذریعہ نہیں دے سکتے۔ اس لیے شروتی کا موضوع بالکلیہ انسانی تجربہ کے تعلق کے بغیر ہو نہیں سکتا۔ اس واقعہ کے ساتھ جب ہم انوکھے پن کی شرط پر نظر دوڑاتے ہیں کہ جن شرائط کے تحت ماورائی صداقت ہم تک پہنچائی جاتی ہے اس کو لازمی طور پر ہمارے علم میں ہونا چاہیے ہم دیکھتے ہیں کہ جو کچھ ہم پر انکشاف ہوتا ہے جہاں فلسفیانہ صداقت کا تعلق ہے وہ بالکل انوکھی نہیں ہو سکتی۔ البتہ ہمارے تجربہ کی تعبیر یا تفسیر کرنے کا نیا طریقہ ہو سکتا ہے۔ (۲) دوسری شرط یہ ہے کہ جو کچھ افشا کیا جارہا ہے اس کی تردید دوسرے 'پرمانوں' کے ذریعہ نہ کی جانی چاہیے۔ اور اس کے ایک حصّہ کا دوسرے حصّہ کے ساتھ تصادم بھی نہ ہونا چاہیے۔ مطلب یہ ہے کہ انکشاف یا شروتی کا مضمون باطنی طور پر سمجھ میں آنے والا ہونا چاہیے۔ اور یہ کہ اگرچہ وہ استدلال سے اعلیٰ تر ہو سکتا

ہے لیکن استدلال کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ محض اس واقعہ سے کہ انکشاف کی صداقت کو متعین کرنے کے لیے کچھ شرائط عاید کی جاتی ہیں یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ استدلال کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ (۳) چنانچہ استدلال کا تعلق انکشاف کے ساتھ محض منفی نہیں ہے بلکہ ایجابی بھی ہے اور اس سے ہم ایک تیسری شرط تک پہنچتے ہیں جو اس پر عاید کی جاتی ہے یعنی انکشاف جس کی تعلیم دیتا ہے استدلال اس کی پیشین گوئی کرتا ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ منکشف صداقت کو تخمینی نظر آنا چاہیے۔ اگر اس شرط اور اوپر لکھی ہوئی پہلی شرط کے درمیان تصادم کو بچانا ہو تو ہمیں صرف ایسے معنی اختیار کرنے چاہئیں کہ وہ تجربی حلقہ سے اخذ کی ہوئی تمثیلوں کے ذریعہ زیر غور صداقت کی تخمینی پیشین گوئی ہو۔ وہ منکشف صداقت کے ثبوت نہیں ہیں مگر وہ بے کار بھی نہیں ہیں کیونکہ وہ اس سابقہ بعید از قیاس ہونے کو ہٹا دینے میں مدد کرتے ہیں جو صداقت زیر تحقیق کے بارے میں وجود رکھنے کے لیے محسوس کیے جا سکتے ہیں۔ استدلال کی طرف توجہ مبذول کرنا جو ہم شرو تیوں میں بالخصوص اپنشدوں میں پاتے جاتے ہیں۔ اس قسم کی اپیل کی تشریح حقیقت میں آستک مذاہب بھی کرتے ہیں۔ ان کے خیال کے مطابق اکیلا استدلال ایسی صداقتوں کا امتیاز کرنے کے قابل نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ ایک یا دو مساوی طور پر بظاہر معقول نتیجوں کی طرف لے جاتا ہے۔ اور انکشاف کی امداد کے بغیر تشکیک سے احتراز کرنا ناممکن نہیں۔ روح کی حیات بعد ممات ایک اچھی مثال ہے جو ویدوں میں سکھائی جانے والی صداقت کا اظہار کرتی ہے اور جو ان شرائط کی تکمیل کرتی ہے اس کی رسائی استدلال تک نہیں ہے لیکن اس میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو استدلال کی تردید کرتی ہو۔ ان محتاط شرائط کے باوجود بھی ماننا پڑے گا کہ شرتی کی ایسی تعریف کرنے پر بھی یہ ایک بیرونی سند ہی بنی رہتی ہے۔ اور آستک مذاہب میں اس کے متعلق بھی نقطہ نظر اختیار کیا جاتا ہے۔

کئی ایک پرمانوں کے ذریعہ نتائج تک پہنچنے کا نام 'درشن' ہے جس کے لغوی معنی ہیں 'دیدار' اور اس سے یہ بھی ظاہر ہو سکتا ہے کہ ہندوستانی جس فلسفہ کی تلاش کے آرزومند تھے وہ آخری صداقت مطلقہ کا کوئی بالواسطہ علم نہ تھا بلکہ اس کا بالراست کشفی پیکر تھا۔ اس حالت میں اس لفظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ بالعموم ہندی فلسفہ کی امتیازی خصوصیت کیا ہے۔ اس کا یہ اصرار ہے کہ کسی کو محض عقلی ایقان پر قناعت نہ کرنا چاہیے بلکہ

یہ مقصد ہونا چاہیے کہ ایسے الیقان کو راست تجربہ میں تبدیل کردیا جائے۔

بہر حال یہ بہت ممکن معلوم ہوتا ہے کہ یہاں 'درشن' کے معنی ہوں 'فلسفیانہ رائے'، اور اس سے مطلب ہے ایک مخصوص مذہب فکر جو دوسروں کے مقابلہ میں اپنا ایک خاص امتیاز رکھتا ہے۔ فلسفیانہ رائے رکھنے والے ایسے متعدد مذہب ہیں لیکن عام طور پر یہ چھ (۶) شمار کیے جاتے ہیں یعنی گوتم کا نیاے۔ کنا دکا ویشیشک۔ کپل کا سانکھیہ۔ پتنجلی کا یوگ جیمنی کا پوروہ میمانسا اور بادرائن کا اُتر میمانسا یا ویدانت۔ یہ چھے نظامات تین جوڑوں میں تقسیم کیے جاسکتے ہیں نیاے۔ ویشیشک' سانکھیہ یوگ'، اور دونوں میمانسا۔ ہر ایک جوڑی کو بنانے والے ارکین یا تو عام مابعد الطبیعاتی نظریہ میں متفق ہیں یا تاریخی اساس میں یا دونوں میں۔ ہم یہاں نہ صرف ان تین جوڑیوں سے بحث کریں گے بلکہ ہندی مادیت اور بدھ مت اور جین مت کو بھی شامل کریں گے۔ بعد کے بُدھ مت کی چار قسمیں ہیں۔ وئی بھاشک۔ سا وتران تِک۔ یوگا چارہ اور مادھیہ مِک۔ یہ چار نظام اور مادیت اور جین مت مل کر چھ ناستک نظامات ہیں جو چھے (۶) آستک درشنوں کے مقابلہ میں ہیں جن کا ابھی ذکر کیا گیا ہے۔ عملاً ان تمام کی اصل اس سے قبل کی عہد کے ادب میں پائی جاتی ہے لیکن ان کا کُلّی نشوونما اور باقاعدہ نظام کی صورت اختیار کرنا موجودہ عہد سے متعلق ہے۔ ایک بار نظام کی صورت میں آنے کے بعد ان درشنوں نے خاص ذرائع اظہار کو متعین کردیا اور اس طرز پر فلسفیانہ فکر بعد میں ہمیشہ کے لیے ہندوستان میں مسلسل جاری رہی۔ اگرچہ یہ نظامات انفرادی اساتذہ سے متعلق کیے جاتے ہیں لیکن یہ اپنی موجودہ صورت میں دراصل مفکرین کے ایک طویل سلسلۂ فکر کا نتیجہ ہیں اس لیے کہ یہ نظامات زمانہ کی ترقی کے ساتھ نشوونما پائے ہیں۔ اگرچہ ہم چند مفکرین کے نام جانتے ہیں لیکن ان کی امداد کی نوعیت کے متعلق کچھ بھی کہنا ذرا مشکل ہے کہ کس حد تک ان میں سے ہر ایک نے اصلی نظریہ کو تشکیل دیا کیونکہ وہ تو ہمیشہ زیادہ تر اس نظام کی فکر کرتے رہتے تھے جس کے وہ حامی تھے اور اس کو ترقی دینے میں ان کا جو حصّہ ہے اس کی نیک نامی کا انھوں نے کبھی اپنے کو مستحق نہیں سمجھا۔ اس حیثیت سے ان تمام نظامات کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ یہ مشترکہ فکر کا نتیجہ ہیں اور انفرادی حیثیت سے کیا ہوا کام اس کے گروہ کے کام میں مُدغم ہوگیا ہے۔ یہاں تک کام کرنے میں شنکر اور رامانُج بھی اپنی انفرادیت کا بالکل خیال

کیے بغیر اپنے نظام کے لیے کام کرنے میں خوش تھے اور اس طرح انھوں نے صداقت کی تلاش میں اپنی کامل بے غرضی کا ثبوت دیا ہے۔

ان ' درشنوں ' کو نظامات کہا جاتا ہے اس لیے کہ ہر ایک میں افکار خاص ترتیب میں دیے گئے ہیں اور ایک منطقی کلیہ کی تشکیل دیتے ہیں۔ ان کو ایک اور مفہوم میں بھی درشن کہا جاتا ہے کیونکہ ان کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اصل اجزا میں وہ مکمل ہو گئے ہیں اگرچہ مفصل طور پر نہیں۔ ان میں سے متعدد آج کی اصطلاح میں فلسفہ سے بھی بڑھ کر ہیں کیونکہ ایک طرف تو وہ مذہب کو شامل کرتے ہیں اور دوسری طرف اس زمانہ کی سائنس کو۔ ان نظامات میں جو سائنس نظر آتی ہے اس کی اہمیت اب اتنی بڑی نہیں ہے۔ لیکن مذہب کا معاملہ تو مختلف ہے کیونکہ ہندوستان میں اس کو فلسفہ سے جدا کرنا بہت مشکل ہے۔

عموماً جہاں سے مختلف نظامات کی معلومات کے اصلی ماخذ دستیاب ہوتے ہیں ان کو 'سوترا' کہتے ہیں۔ یہ ادب کی ایک بے نظیر صورت ہے جس نے ہندوستان میں عیسائی تاریخی دور سے چند صدی بیشتر نشو و نما پائی تھی جبکہ تحریر ابھی تک ادبی اغراض کے لیے استعمال نہیں کی جاتی تھی بلکہ تمام حاصل کیے ہوئے علم کو محض حفظ کرنے کے ذریعہ محفوظ رکھا جاتا تھا۔ ان 'سوتروں' کی صورت انتہائی مختصر اور پر مغز جامع کلموں پر مشتمل ہے اور تشریح کے بغیر مشکل سے سمجھ میں آتے ہیں۔ ابتداً" وہ زبانی لفظوں کے ذریعہ مستند تشریح کے ساتھ استاد سے شاگرد کو نسلاً بعد نسلاً منتقل کیے گئے اور بہت بعد میں یہ تحریری شکل میں لائے گئے۔ وہ تشریحات جو ایک زمانہ کے بعد کچھ منتشر ہو گئی تھیں ان کو بھی ایک شکل دی گئی اور وہ بھی تحریر میں لائی گئیں۔ جن کو عام طور پر 'بھاشیہ' یا تفسیر کہتے ہیں یہ روزمرہ کی یا دیسی زبان میں لکھی گئی۔ اس طرح پُر حکمت ادب کی اس نوع کے بعد ہونے کا سلسلہ اس کی ضرورت ختم ہو جانے کے بعد بھی جاری رہا۔ اور سب نہیں تو بعض فلسفیانہ سوتروں کو اس بعد کے زمانہ کے متعلق سمجھنا چاہیے جو "کلپ سوتروں" کے مانند اس سے قبل کے سوتروں سے ممیز ہیں۔ یہ عام طور پر ۲۰۰ء اور ۵۰۰ء عیسوی کے درمیان کے عہد کے سمجھے جاتے ہیں۔ لیکن یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ اس کے یہ معنی نہیں کہ جن نظریوں کی بحث ان سوتروں میں کی جاتی ہے وہ بھی اسی قدر بعد کے زمانہ کے ہیں۔ وہ تو بغیر کسی شک کے بہت زیادہ قدیم ہیں اور ان کی زبردست قدامت "ارشی" یا قدیم اہل بصیرت کی اصطلاح

سے واضح ہوتی ہے جس کا اطلاق گوتم اور کپل جیسے پہلے حامیوں پر کیا جاتا ہے۔ مذکورہ بالا تاریخوں کو اس طرح سمجھنا چاہیے کہ وہ صرف اس عہد کو ظاہر کرنے والی ہیں جبکہ ان کو متعین صورت میں ڈھالا گیا تھا۔ چنانچہ سوتروں کو اگرچہ ایک مفہوم میں درشنوں کے نقطہ آغاز کا نمائندہ سمجھا جاتا ہے۔ لیکن اصلیت تو یہ ہے کہ وہ ان کی نشو ونما کے ایک طویل سلسلہ کی پیش قیاس کرتے ہیں جن کی تفصیلات شاید ہمیشہ کے لیے ہم سے مفقود ہو گئی ہیں۔ اس لیے اگرچہ وہ صحیح طور پر نظامات کی حقیقی قدامت کی نمائندگی نہیں کرتے لیکن باوجود اس کے ان کی پہلی تشکیل کے وقت سے اساتذہ اور مفسروں کی تصحیح دستیاب ہوئی ہیں۔ لیکن اب ٹھیک طور سے یہ متعین کرنے کے لیے ذرائع نہیں ہیں کہ کون سے حصے اصلی ہیں اور کونسی ترمیمات بعد کی ہیں۔ جدید اور قدیم پیچیدہ طور پر رل مل گئے ہیں۔ سوتروں کا مقصد دہرا کہا جا سکتا ہے یعنی کسی خاص نظریہ کو مستقل بنیاد پر قائم کرنا جس کی وہ تعلیم دیتے ہیں اور دوسرے تمام نظریوں کی تردید کرنا جو اس سے مختلف ہیں۔ اس طرح وہ تنقیدی بھی ہیں اور تعمیری بھی۔ ایک نظام کا ادب سوتروں کے علاوہ ایک یا دو تفسیروں کا مرکب ہوتا ہے۔ ان تفسیروں کی تشریح کرنے کے لیے نظم یا نثر میں اور بھی تصانیف ہیں اور رسالے ہیں جو اس خاص موضوع پر لکھے گئے ہیں اور جو نظریہ کے چیدہ پہلوؤں پر روشنی ڈالتے ہیں۔ ہر صورت میں یہ ادب ایک بہت طویل عہد پر حاوی ہے جو سوتروں کے متعلقہ زمانہ سے شروع ہو کر ایک یا دو صدی قبل ختم ہوا ہے۔

پانچواں باب

مادیت

سنسکرت کی اصطلاح میں اس کو"چارواک درشن" کہتے ہیں۔ اس کے لیے چارواک کی اصطلاح کا اطلاق کیوں کیا جاتا ہے کچھ زیادہ واضح نہیں ہے۔ بہت ممکن ہے کہ یہ لفظ شیریں دہن (چارو، واکو) کے ہم معنی ہو جو ایک ایسے نظریہ کے حامیوں کو موزوں طریقہ پر کہا جاتا ہو جس کی خاصیت زیادہ تر بیرونی دلکشی ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ نہ تو اس کائنات کی کوئی علت ہے اور نہ اس میں واقع ہونے والی کسی شے کا سبب محض اتفاق کے سوائے کچھ اور ہو سکتا ہے۔ بعض وقت اس کو 'لوکایت درشن' کے نام سے مخاطب کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں سوبھاوداد کا نظریہ بھی ضم ہو گیا ہے جو محض ایک تجربی اساس رکھتا ہے۔ چارواک کا مذہب مدت مدید سے تضحیک کا ایک نشانہ بنا ہوا ہے۔ ان کے پیروں کا لقب چارواک اور لوکایت بھی ایک ایسے بدنام مفہوم کا حامل ہو گیا ہے جیسا کہ قدیم یونان میں سوفسطائیہ کی اصطلاح کو حاصل تھا اور یہ لوگ بے دین اور لذت پسند کے بُرے نام سے بدنام ہو گئے ہیں۔ اس کی اس خستہ حالی میں بھی ہم دیکھتے ہیں کہ اس نظریے کا خلاصہ شنکر جیسے قدیم مصنف نے بھی کیا ہے۔ قدیم تصانیف میں یہ

ذکر آیا ہے کہ اس نظریہ پر سوتر لکھے گئے ہیں جو برہسپتی سے متعلق کیے جاتے ہیں جس کو
میتری اُپنشد میں ناستک گورو کہا گیا ہے ۔ اس کی ایک باضابطہ تفسیر کا بھی ذکر کیا گیا ہے
یہ شک کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ تفسیر ایک زمانہ میں موجود تھی لیکن اب وہ فلسفی نسخہ
محفوظ نہیں ہے اس لیے یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ کس حد تک یہ تعلیم 'درشن' کہلانے کی مستحق ہے
یا اس قابل ہے کہ سب کے سب اس کی تحقیر کریں۔ اس وقت اس کا خاکہ دوسرے نظامات
کی تصانیف سے حاصل ہوتا ہے جس کی بنا پر اس کی تردید کی جاسکتی ہے ۔ یہ ایک بدنصیبی
ہے کہ اس کی قدر و قیمت کا اندازہ۔ لگانے کے لیے ہمیں اس کے مخالفین کے بیانات پر
کلیتاً انحصار کرنا پڑتا ہے ۔ سرو درشن سنگرہ میں بے شک ایک باب اس کے لیے مختص
کیا گیا ہے لیکن یہ بہت ہی مختصر ہے اور دوسرے ماخذوں سے حاصل کیے ہوئے مواد
میں کوئی اضافہ نہیں کرتا۔ اس کے سوائے یہ بیانات ہر ممکن طریقہ پر اس نظریہ کے کمزور
نقاط کو نون مرچ لگا کر بیان کرتے ہیں اور اس کے اصولوں کی غلط تعبیر کرتے ہیں کہ چارواک
اُستدلال، کو 'پرمان' ماننے سے بالکل انکار کرتے ہیں لیکن نیائے درشن کے ایک رسالہ کے
حوالہ کے معاینہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان لوگوں نے صرف ایسے استدلال سے انکار کیا تھا جو
معمولی طور پر دوسرے لوگوں نے خدا کے وجود یا حیات بعد الموت وغیرہ کو حتمی طور پر منوانے
کے لیے کافی سمجھ رکھا تھا۔ استدلال کے استعمال میں ایسا خاص امتیاز چارواک کے طرز فکر کے
پہلو کو بالکل بدل دیتا ہے لیکن یہ تو فقط ایک بھولا بھٹکا اشارہ ہے جو اس صداقت کے متعلق
حاصل ہوا ہے۔ لیکن عام طور پر تو تحریر یا بیان کے ذریعہ اس کا خاکہ اڑایا جاتا ہے۔ آستکوں
نے چارواک کی خاص طور پر ہنسی اڑائی ہے ۔ اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہاں ویدک
اسناد اور پروہتوں کے پیشہ پر کھُلم کھلا الزام لگایا ہے ۔ لیکن یہ کچھ معقول وجہ نہیں معلوم
ہوتی کیونکہ بُدھ مت اور جین مت کے پیرو بھی ویدوں کی پوری طرح مخالفت کرتے ہیں
اس لیے ہمیں اس کا سبب کم از کم اس کے جزو کا سبب خود اس نظریہ کے نقائص میں
ہی ڈھونڈنا چاہیے۔ بالخصوص اس کی اخلاقیات کی جانب۔ جو اخلاقی ذمہ داری اور سماجی نظام
کی بنیادوں کو کھوکھلی کرنے کی طرف مائل تھیں ۔ ہمارے لیے اس نظام کی خاص اہمیت کا
ثبوت یہ ہے کہ وہ ہندوستان میں زمانہ قدیم میں ہمہ گیر فلسفیانہ علم کے متعلق شہادت مہیا
کرتا ہے اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ بڑی حد تک فکر کی آزادی پھیلی ہوئی تھی اور اظہار رائے

کی شخصی آزادی بھی۔

اس نظریہ کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ ادراک ہی صحیح علم کے حصول کا ایک واحد ذریعہ ہے۔ دوسرے تمام 'پرمان'، بشمول استناج مسترد کر دیے جاتے ہیں۔ اس لحاظ سے فلسفہ جس کو عام ہندوستانی خیال کے مطابق تربیت حیات کا آئینہ دار ہونا چاہیے تھا۔ اس سے یہاں تربیتِ ذہن کا کام تک نہیں لیا جاتا۔ انومان یا استناج کو مسترد کرنے کا سبب یہ ہے کہ 'ویاپتی'، یا استقرائی علاقہ جو استناج کی بنیاد ہے اس کو تسلیم کرنے کی کافی اور معقول وجہ نظر نہیں آتی۔ اور اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ یہ علاقہ واقعی ہستی رکھتا ہے تو بھی اس علاقہ کی تحقیق مشاہدہ کے واقعات پر منحصر ہے۔ اور چونکہ مشاہدہ اپنی غرض و غایت میں محدود ہوتا ہے اس لیے وہ ہمیں اس کا حق نہیں دیتا کہ اس کی امداد سے حاصل ہوئے نتیجہ کو عمومیت کا درجہ دیا جا سکے۔ استدلال کی خاطر یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ مشاہدہ ایک عام قاعدہ کے تحت آنے والی تمام موجودہ مثالوں کو تصور میں لا سکتا ہے لیکن اس پر بھی یہ ماننا پڑتا ہے کہ اور بھی کچھ مثالیں جو اس وقت موجود نہ ہوں اور اس طرح تحقیقات میں شامل نہ ہو سکی تھیں۔ اس لیے اگرچہ تحقیق شدہ صورتوں کی حد تک قضیہ عام صحیح ہو سکتا ہے لیکن اس کی کوئی ضمانت نہیں ہے کہ غیر تحقیق شدہ صورتوں میں بھی وہ لازمی طور پر صحیح ہوں۔ اگرچہ شک بھی ہو جائے تو اس امر کے لیے کافی ہے کہ واقعی تحقیق کی غرض کے لیے اس کو قضیہ کلیہ متصور نہ کیا جائے۔ اس مشکل کو دور کرنے کے لیے اگر ہم یہ فرض کریں کہ استقرا کی حقیقی بنیاد الگ الگ جزیہ قضایا کی جانچ نہیں ہے بلکہ کلیہ قضایا یا اساس خصوصیات کا مناسب رابطہ ہے جو ان کے ساتھ دائمی طور پر مربوط ہیں تو چارواک یہ اعتراض کرتا ہے کہ اس طریقہ سے جزیہ قضایا بے ربط ہو جائیں گے جن سے ہمارا خاص عملی تعلق ہے خود کلیہ قضایا بھی اس کے موضوع قرار نہیں دیے جا سکتے کیونکہ اس صورت میں تو کوئی استناج ہی ممکن نہ ہو سکے گا۔ چارواک یہ واضح کرتا ہے کہ استناج کے متعلق ہمارا جانا بوجھا عقیدہ جو ہمارے مشاہدات کے درمیان رابطہ قائم ہونے سے پیدا ہوتا ہے وہ تو خاص نفسیاتی طریقہ ہے جس سے منطقی یقین کو کسی طرح ماخوذ نہیں کیا جا سکتا۔ ورنہ ہم خود عقلیت پسند فلسفیوں میں بھی اہم مسائل کے متعلق مشہور اختلافات کی وجہ کیا قرار دے سکتے ہیں۔ عملی زندگی میں جہاں کسی عقیدہ کی تصدیق ہو جاتی ہے وہ تو ایک اتفاقی مطابقت کی وجہ سے

ہوتی ہے جیسا کہ فال وغیرہ دیکھنے میں ہو جاتا ہے جو کبھی کبھی صحیح اتر جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں استناج کو قیاس آرائی کے سوائے اور کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ اگر چارواک اس طور پر اپنا یہ خاص خیال قائم کرتا ہے تو اس کی حیثیت اپنے قول وفعل کی خود تردید کرنے کے مساوی ہو جائے گی کیونکہ یہ منفی نتیجہ کہ" استناج صحیح نہیں ہو سکتا" یہ خود بھی استقرا کا ہی نتیجہ ہے اور اس تصدیق کو ظاہر کرتا ہے کہ کم از کم ایک صورت میں ویاپتی کا علاقہ صحیح طور پر ثابت ہے اس لیے یہ اپنے آپ کی تردید کے مساوی ہے کیونکہ جس امر کا انکار کیا جا رہا ہے اس انکار کے عمل میں اقبال ظاہر ہو رہا ہے۔ اس کے علاوہ اپنے طرز خیال کی صحت کا یقین دوسروں پر ظاہر کرنے کے لیے دوسروں کے خیالات سے کام لینا پڑتا ہے اور دوسروں کے خیالات کا چونکہ بالراست ادراک ہو نہیں سکتا اس لیے استدلال کے ذریعہ ہی استخراج کرنا پڑتا ہے۔ لیکن مشکل تو یہ ہے کہ چارواک باقاعدہ طور پر خود اپنا طرز خیال ظاہر کرتے ہیں اور نہ دوسروں کو اپنے صحیح ہونے کے متعلق تشفی دے سکتے ہیں۔ وہ صرف اپنے مخالفین کے نقطہ نظر کی تردید کرنا ہی کافی سمجھتے ہیں۔

علم کے ایسے نقطہ نظر کے نتیجہ کے طور پر چارواک اس کائنات میں نظام فلسفہ یا نظام عالم کے متعلق کوئی رائے ظاہر نہیں کر سکتا۔ وہ بے شک ادراک کو صحیح علم کا ذریعہ تسلیم کرتا ہے لیکن اس سے تو صرف اشیا کا ایک جزوی علم حاصل ہوتا ہے جو ان میں کسی لازمی رشتہ کے ذریعہ کوئی تعلق پیدا نہیں کر سکتا۔ اس کے باوجود کہا جاتا ہے کہ وہ چار عناصر کو فرض کر لیتا ہے جس کی الگ الگ اپنی ایک خاصیت ہے۔ اس حد تک وہ حقیقت مادہ اور کثرت وجود کا قائل ہے۔ عناصر کو تو محض کثیف صورت میں ہی سمجھنا چاہیے اس لیے کہ چارواک جو استناج کو مسترد کر دیتا ہے وہ کسی لطیف حالت کو تسلیم نہیں کر سکتا جو صرف استدلال کے ذریعہ ہی مستنبط کی جا سکتی ہے۔ عام طور پر ہندو فکر میں پانچ عناصر تسلیم کیے جاتے ہیں یعنی خاک، پانی، آگ۔ ہوا اور آکاش ان میں سے چار تو حسی تجربہ کے جوہر مادی ہیں لیکن آکاش تو ایک نتیجہ کے طور پر اخذ کیا جاتا ہے۔ چارواک چونکہ صرف بالراست حسی شہادت کو ہی مانتا ہے اس لیے آکاش سے انکار کرتا ہے۔ اس استدلال کی رو سے وہ آتما یا روح کو بھی موت کے بعد رہنے والی ہستی کے طور پر تسلیم نہیں کرتا۔ ان کے قول کے مطابق وہ عناصر کے ایک مخصوص ربط سے وجود میں آ جاتا ہے جس کو ہم زندہ جسم کہتے ہیں۔ اس لحاظ سے چارواک

شعوری اور روحانی اصول سے انکار نہیں کرتا البتہ اس کو قائم بالذات اور آخری وجود تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے۔ وہ جسم کے مادی اجتماع کا ایک وصف مشترک ہے اور جب جسم کا تجزیہ ہوجاتا ہے تو اس کا بھی خاتمہ ہوجاتا ہے۔ اس کی تشبیہ نشہ کی کیفیت سے دی جاتی ہے۔ جو خمیر وغیرہ کے چند اجزا کے اکٹھا ہونے سے پیدا ہوجاتی ہے لیکن منفرداً وہ ایسی کیفیت پیدا نہیں کر سکتے۔ اس طرح کہا جاتا ہے کہ جسمانی عضویت پر شعور کے کلیتاً انحصار سے بھی یہ امر واضح ہے کہ وہ ہمیشہ اس کے ساتھ مربوط رہتا ہے اور اس سے الگ کبھی نہیں پایا جاتا۔ یہ نظریہ اس خیال کا ایک ہندی معنیٰ معلوم ہوتا ہے کہ ذہن مادہ کا ایک طریقۂ عملی ہے۔ جیسا کہ اکثر بیان کیا جاتا ہے اس کا نقطۂ خیال جدید نظریہ کردار کی حد تک پہنچ جاتا ہے (نظریہ کردار یا وہ نظریہ کہ انسان کے کل اعمال کسی ہیج کی جوابی حرکت کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں اور اس کے کردار کے پورے مطالعہ سے اس کے عمل کے متعلق پیشین گوئی کی جاسکتی ہے) چنانچہ اس نظریہ پر شالک ناتھ کے خلاصہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ چارواک کے نقطۂ خیال کے مطابق احساس مادی جسم کی خصوصیت میں سے ہے اور اس کو جسمانی اظہار کے طور پر بیان کرتا ہے۔ دُکھ سُکھ وغیرہ کو جسم کے ہی اوصاف سمجھنا چاہیے کیونکہ ان سے جسم میں تبدیلیاں پیدا ہوتی ہیں۔ ایک ہستی کی خصوصیت دوسرے پر اثر انداز نہیں ہوسکتی کیونکہ ان صورت میں ایسا ماننا پڑے گا کہ علت کا عمل اس مقام پر ہو رہا ہے جہاں وہ موجود نہیں ہے۔ یہ عام تجربہ کی بات ہے کہ جب خوشی وغیرہ ہوتی ہے تو بدن پر اس کا اثر ہوتا ہے جیسے کہ آنکھوں کا شگفتہ ہوجانا اور چہرے پر خوشگواری کا آجانا وغیرہ۔

جس آتما کا ہندی نظامات میں بہت ہی اہم مقام ہے اس آتما کے انکار سے قدرتاً ایک زبردست مباحثہ چھڑ گیا ہے۔ لیکن یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ نظری اعتبار سے چارواک کا نظریہ ناقابلِ تردید ہے۔ دلیل یا برہان سے یہ ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ روح یا آتما موجود ہے جس مفہوم میں کہ اس کا اقرار کیا جاتا ہے۔ یہ مسئلہ دراصل بعض آستک مفکرین نے تسلیم کیا ہے جو چارواک کے نظریہ کی تردید کے لیے اس کے ناقابل ثبوت ہونے کی مخالف حیثیت پر زور دیتے ہیں کہ جسم اور روح مختلف نہیں ہیں۔ ہم یہاں اور بھی چند اہم استدلات کو پیش کر سکتے ہیں جو صاف طور پر چارواک نظریہ کے خلاف ہیں۔ پہلے تو یہ کہ اگر شعور جسم کا ایک خاصہ ہے تو یا تو وہ اس کا لازمی خاصہ ہے جو اس کو اور اشیا سے ممتاز کرے یا عارضی

خاصہ جو کسی تصور کے لیے لازمی نہ ہو۔ اگر لازمی خاصہ ہے تو اس کو جسم سے کبھی الگ نہ ہونا چاہیے۔ اور جب تک جسم رہے اس کو بھی موجود رہنا چاہیے۔ لیکن ایسا نہیں ہوتا کیونکہ بے ہوشی کی حالت میں یا غفلت کی نیند میں جسم بغیر شعور کے دیکھا جاتا ہے اور اگر وہ عارضی خاصہ ہے تو کسی اور قوت عاملہ کو بھی روبہ عمل ہونا چاہیے تاکہ شعور پیدا کیا جاسکے اور اس لیے کلیتاً جسم سے منسوب نہیں کیا جاسکتا اس کے علاوہ ایک آدمی بقول چسپتی خواب سے بیدار ہو کر خواب کے تجربہ کی یاد رکھ سکتا ہے اگرچہ وہ خواب کے جسم سے یا اور کسی جسم سے دست بردار ہو جاتا ہے اگر ایک دوسرے کا خاصہ ہوتا تو دونوں ایک ساتھ حاصل کیے جاسکتے ہیں چھوڑے جاسکتے تھے۔ اس کے علاوہ چارواک کے خیال کے مطابق ممکن ہے کہ یہ صحیح ہو کہ شعور ہمیشہ جسمانی عضویت سے ربط ضبط رکھتا ہو لیکن یہ تو یقین سے بہت دور ہے کہ عضویت کے ٹوٹ جانے پر شعور بھی موقوف ہو جاتا ہے کیونکہ ہم کسی حد تک جانتے ہیں کہ وہ کسی دوسرے طریقہ سے اپنا وجود برقرار رکھ سکتا ہے۔ اگرچہ یہ ثابت نہیں کیا گیا ہے کہ ایسا ہوتا ہی ہے لیکن اس قسم کا شک بھی چارواک کے نظریہ کو باطل کرنے کے لیے کافی ہے کہ شعور جسم کا خاصہ نہیں ہے۔ مثال کے طور پر آنکھ اس وقت تک نہیں دیکھ سکتی جب تک کسی روشنی کی مدد نہ ہو۔ اس پر بھی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ بصری ادراک روشنی کا خاصہ ہے۔ اس طرح موجودہ صورت میں ممکن ہے کہ جسم شعور کے ظاہر ہونے کے لیے ممد ومعاون ہو یا کسی شرط کا کام دے۔ اگر شعور واقعی جسم کا خاصہ ہو اور اگر اس کا علم کسی ایک کو بھی ہو سکتا ہے تو بالکل اسی طرح سب کو ہو سکتا ہے چنانچہ ہمارے جسم کی صورت یا چہرے کا رنگ نہ صرف اپنے سے بلکہ دوسروں سے بھی ادراک کیا جاتا ہے اس کے برعکس انسان کے افکار احساسات۔ خواب اور یادداشتیں اگرچہ اپنے لیے بالراست واقعات ہیں لیکن اسی طرح دوسروں کو اس کا علم نہیں ہو سکتا۔ ایک فلسفی جو اپنے دانت کے درد کی تکلیف جانتا ہے وہ دندان ساز سے مختلف ہے جو اس کے دانت کا علاج کر رہا تھا۔ یہ اہم مثال یہ سمجھاتا ہے کہ شعور مادی جسم کا خاصہ نہیں ہے بلکہ کسی اور کا ہے یا وہ خود ایک مستقل اور غیر پابند اصول ہے جو بدن میں ظاہر ہونے کے لیے فقط ایک واسطہ ہے۔

یہ نظریہ لازمی طور پر فوق الفطرت یا ماورائی وجود کو برخاست کر دیتا ہے اور ساتھ ہی ایسی ہر ایک شئے میں عقیدہ کو مسترد کر دیتا ہے جو مذہب اور فلسفہ کے مخصوص مضمون

کو تشکیل دینے والا ہوتا ہے۔ وہ نہ تو خدا کے وجود کو تسلیم کرتا ہے جو تمام کائنات پر قابو رکھتا ہے نہ ضمیر کو جو انسان کی رہبری کرتی ہے۔ وہ حیات بعد الممات کے عقیدہ کی بھی پرواہ نہیں کرتا جو ہندوستانی فکر کے مطابق خدا کے وجود کے عقیدے سے بھی زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ اس طرح وہ انسان کے ذہن کو بلند ترین زندگی سے بالکل ہٹا کر محض محسوسات کی دنیا میں پھنسا دیتا ہے۔ وہ گہری حقیقت کے تمام شعور کا گلا گھونٹ دیتا ہے اس لحاظ سے اس کا نصب العین سیدھی سادی لذتیت ہے لذت اور وہ بھی انفرادی لذت ہی اس زندگی میں انسان کا خاص مقصد ہے۔ اجتماعی مسرت، اگر کبھی اس کا خیال کیا جا سکتا ہے تو وہ انفرادی مسرّت کے حدود میں ہی اظہار کے قابل ہے۔ اور ایسی کوئی اجتماعی نیکی کا تصور ہی نہیں ہے جس کی خاطر انفرادی اغراض کو قربان کیا جا سکے۔ "چار پُرسارتھ" یا انسانی اقدار میں سے چارواک دھرم اور موکش دو کو مسترد کر دیتا ہے۔ اس طرح انسانی جدوجہد کی غرض وغایت حسی لذت اور اس کے حصول کے ذرایع کی حد تک محدود رکھتا ہے جن نیکیوں کا ذوق پیدا کرنے کے لیے کہا جاتا ہے وہ یا تو مرضی عامہ پر مبنی ہوتی ہیں یا دنیاوی مصلحت کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ اس نظریہ میں صرف مفید کو ہی خیر سمجھا جاتا ہے۔ دُکھ وجود کا ایک لازمی خاصہ قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن یہ حجت کی جاتی ہے کہ یہ کوئی عقلمندی کی بات نہیں ہے کہ ہم سکھ سے انکار کریں جو ہمیں قابل خواہش محسوس ہوتی ہے اور جس کی طرف ہم فطری طور پر جھکتے ہیں۔ بھوس کے ساتھ ملا ہوا ہونے سے کوئی شخص اناج کو پھینک نہیں دیتا چارواک لذت حاصل کرنے کے لیے اس قدر بے چین ہے کہ وہ دُکھ سے نجات حاصل کرنے کی کوشش بھی نہیں کرتا۔ وہ شر کے ساتھ ایک سمجھوتہ کر لیتا ہے بجائے اس کے کہ اس پر فتح حاصل کرے اس کے خیال کے مطابق ہر ایک انسان کو چاہیے کہ نقصان یا مصیبت کو خندہ پیشانی سے برداشت کرے اور جب تک زندہ رہے استفادہ کرتا رہے روایتی تعلیم جو اخلاقی اور روحانی تربیت کی حامی ہے اس کی تردید کرنا اس بے ڈھنگی افادیت کا لازمی نتیجہ ہے جس کا اصول عمل ہے جو دن کے لیے کافی ہو وہی اچھا ہے" ایک آدمی کسی مذہب فکر کا خیال موکش کے نصب العین کے بغیر کر سکتا ہے لیکن یہ خیال نہیں کر سکتا کہ وہ دھرم کے بغیر بھی ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ موت کے بعد کوئی زندگی نہ ہو۔ لیکن زندگی کے ایسے نصب العین کو تسلیم کرنا جو دھرم سے خالی ہو یہ تو انسان کو حیوان مطلق کی سطح پر لا کر بری حالت میں

پہنچا دیتا ہے۔ یہ یقین کرنا بھی مشکل ہے کہ کبھی ایسا مذہب فکر وجود میں آیا ہوگا۔ اگر ہم اس کے انتہا پسند خیالات کو قدیم ہندوستان میں وسیع پیمانہ پر آزاد تحقیق اور کٹر ریاضت کے خلاف ردعمل کا نتیجہ خیال کریں تو بھی یہ ماننا پڑے گا کہ یہ نظام ایک مرتبہ کچھ کم قابل اعتراض اصولوں کا حامی رہا ہوگا۔ موجودہ زمانہ میں اس کو جس صورت میں پیش کیا جاتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ حقیقت کے خلاف اس کو مشہور کیا گیا ہے اگر کسی ثبوت کی ضرورت پیش آتی تو وہ ان کی تن پروری کے سبق سے حاصل ہو سکتی تھی جس کو سکھانے کی کوئی ضرورت ہی نہیں۔ یہ امر بھی ایک حد تک مشکوک ہے کہ چارواک نظریہ کیوں اس قدر زیادہ ان مسائل کو مسترد کرنے پر مصر ہے جس کو دوسرے نظامات قبول کرتے ہیں اور کیوں ہندی فکر کی دولت میں اپنے کچھ نئے تصوّرات کو فراہم کر کے خاطر خواہ اضافہ نہ کر سکا۔

چھٹا باب

بدھ مت کا فلسفہ

اس نئے مسلک کے بانی نے تقریباً چھٹی صدی ق۔م میں جنم لیا تھا۔ اس کا نام سدھارتھ تھا اور وہ گوتم یا گوتم کے قدیم خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔ بدھ کا لقب جس کے معنی ہیں جاگا ہوا، اس کے نام کے ساتھ اس کے گیان کے نشان کے طور پر بعد میں شریک کیا گیا تھا۔ اس گیان کو حاصل کرنے میں وہ کامیاب ہو گیا تھا اور فی الحقیقت زندگی کے خواب سے جاگ گیا تھا۔ اس کے حالات زندگی چونکہ بہت شہرت حاصل کر چکے ہیں اس لیے یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں۔ اتنا ہی کہنا کافی ہے کہ وہ ہمالیہ کے نیچے نشیب میں کپل وستو یا اس کے نزدیک ایک شاہانہ خاندان میں پیدا ہوا تھا اور جب اس نے دنیا کو خیر باد کہا تو اس وقت تقریباً تیس سال کی عمر کا تھا۔ اس نے اپنے محل کو چھوڑ کر صداقت کی تلاش میں جنگل کی راہ لی۔ ترک دنیا کا بدیہی سبب تو وہ دکھ درد تھا جس سے دنیا کے تمام انسان پریشان دکھائی دیتے تھے۔ ان دنوں کے جوش کی مطابقت میں جہاں سنجیدہ زندگی کا دستور ترک دنیا سمجھا جاتا تھا۔ بدھ نے پہلے تو بہت ہی سخت و شدید ریاضت کا آغاز کر دیا لیکن اس سمت میں کوئی ترقی حاصل نہ ہونے کے باعث اس نے تربیت ذات کے

ایک نئے سلسلے کا آغاز کیا جس کی خصوصیت کچھ کم شدید تھی۔ اس دوسری جدوجہد میں بالآخر دکھ کی ماہیت کے اعتبار سے اس پر صداقت روشن ہوگئی اور اس کے بیخ کنی کے ذرائع بھی معلوم ہو گئے۔ اور بنی نوع انسان کا سچا بہی خواہ ہونے کی حیثیت سے اس نے پھر اپنی باقی زندگی کو خودکفیل انداز میں جنگل ہی میں ختم نہیں کی بلکہ جلد ہی انسانوں کی آبادیوں کو واپس آگیا اور صداقت کے علم کو پھیلانے کا اپنا بہت ہی شریف اور طویل کام شروع کر دیا جس نے اس کے اوپر نورِ علم و آزادی نازل کیا تھا۔ وہ احساس جس نے اس کو ایسی عملی نیکی کے لیے مستعد کیا۔ اس قول سے اچھی طرح ظاہر ہوتا ہے جو روایتاً اس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے کہ بڑی خوشی سے ہر ایک دکھ کا بار وہ خود اٹھانے پر آمادہ ہے اگر وہ اس طریقے سے دنیا کو اطمینان یا آرام پہنچا سکے۔ اس عمل میں اس کو بہت ہی دشواری کا سامنا کرنا پڑا اس لیے کہ اس وقت کئی ایک متد مقابل نظریے تھے جو برتری کا دعویٰ کر رہے تھے۔ لیکن وہ اپنی جدّ وجہد میں مستقل مزاجی سے ڈٹا رہا اور بالآخر اس نے غیر معمولی کامیابی حاصل کی۔ اور جیسے جیسے دن گزرتے گئے اس کی تعلیم دور دور تک پھیل گئی۔ اور آخر کار ایک عالمی مذہب کی طرح نشو نما پا گئی۔ غرضیکہ یہ ہندی فکر کی ایک بہت ہی قابلِ ذکر ترقی ہے۔ اس کے پیرو اب ایشیائی براعظم کے بہت دور تک کے حصّوں میں پائے جاتے ہیں۔ اور یہ بالکل صحیح کہا گیا ہے کہ مشرق کے بہت بڑے حصے کے لیے بُدھ مت اس طرح تہذیب کا ذریعۂ اظہار ہے جس طرح کہ عیسائیت مغربی تہذیب کے لیے۔ بُدھ بڑی اچھی عمر پا کر دنیا سے رخصت ہوا۔ وہ بنی نوع انسان کی روحانی تاریخی دور کی ایک بڑی ممتاز ہستی ہے۔ اس کی سوانح حیات انسانیت کو سبق دینے کے لیے بہت زیادہ فیض پہنچانے والی ہے۔

بُدھ نے کتابیں نہیں لکھیں۔ اس کی تعلیم کے متعلق کچھ ابہام پایا جاتا ہے۔ اس لیے کہ یہ ان تصانیف سے اکٹھا کی گئی ہے جو اس کے انتقال کے بہت بعد تالیف کی گئی تھیں اور اس لیے نہیں کہا جا سکتا کہ یہ اس کی تعلیم کی مکمل طور پر نمائندگی کرتی ہیں۔ ان میں سے ایک تصنیف کی مذکورہ ذیل کہانی سے ظاہر ہوتا ہے کہ

یہ تصانیف پورے طور پر مصدقہ نہیں ہیں۔ بدھ کے انتقال کے بعد پران ایک قدیم شاگرد راج گرہ میں آیا۔ اس سے یہ خواہش کی گئی کہ وہ اس مذہبی فتوے کو قبول کرے جو دوسرے شاگردوں نے اس اثنا میں جمع ہو کر صادر کیا تھا۔ لیکن اس نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا یہ کہتے ہوئے کہ وہ اس حکم پر قائم رہنے کو ترجیح دیتا ہے جو کہ اس نے خود استاد اعظم کی زبان مبارک سے سن کر ذہن نشین کیا ہے۔" بے شک اس میں چند عناصر ہیں جو واقعی بعد کی فکر کا نتیجہ ہیں اور ممکن ہے کہ اس میں وہ عناصر بھی ہوں جو بدھ سے بھی قدیم ہوں، جن کو اس نے اپنی تعلیم میں شریک نہ کیا ہو لیکن بعد میں اس کے پیروں کے ہاتھوں جو مذہبی فتوؤں کے ذمّہ دار تھے۔ اس میں شامل کر لیے گئے ہوں۔ یہ قدیم تصانیف جو ابتدائی بدھ مت کی بنیاد ہیں۔ پالی زبان میں لکھی گئی ہیں جن کا تعلق بہت ممکن ہے کہ مگدھ کی بولی سے ہو۔ وہ اکثر مکالموں کی صورت میں ہیں اور ان میں کسی عنوان پر بھی جدید مفہوم میں با اصول بحث نہیں ہے۔ افکار کو استعارات اور تمثیلوں کے ذریعہ پیش کیا گیا ہے۔ اور اس لحاظ سے بھی بدھ کے نظریوں کے علم کے غیر متعین ہونے کی کچھ توجیہ کی جا سکتی ہے۔ یہ تصانیف اگر ہم ان کی کثیر تعداد میں تفسیروں کو خارج کر دیں تو تین طرح کی ہیں اور ان کو "تری پی ٹک" کہا جاتا ہے۔ اس کو روایت کی تین پٹاریاں کہا جاتا ہے یعنی یہ تین قسم کے مذہبی فتوے یا مقدس دستاویز کی بائبل یہ ہیں (۱) ستا یا خود بدھ کی کہی ہوئی باتیں۔ (۲) وِنیئے یا تربیت کے قواعد (۳) ابھی دھم یا فلسفیانہ بحثیں۔ اگرچہ ان تصانیف کے نظریے اساسی مسائل میں اپنشدوں سے مختلف ہی نہیں بلکہ متضاد ہیں اس پر بھی ان میں ایک طرح کی مشابہت پائی جاتی ہے۔ اور در اصل دوسری کوئی بات ہو بھی نہیں سکتی تھی اس لیے کہ دونوں میں ایک ہی ہندوستانی ذہن کا اظہار ہے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اپنشدوں کی تحقیق ایک حیثیت سے بدھ کی اس خاص قسم کی تعلیم کے لیے ایک راستہ ڈھونڈ نکالنے والی ثابت ہوئی۔ اور اکثر بدھ نے صرف وہی منطقی نتائج اخذ کیے ہیں جن کا میلان طبع پہلے ہی سے اپنشدوں میں پایا جاتا ہے۔ چنانچہ ابتدائی اپنشدوں کا تمام تر رجحان شخصی خدا کے خلاف پایا جاتا ہے۔ بدھ نے بھی اس تصور کو بالکل مسترد کر دیا۔ اپنشدوں کے کئی ایک بیانات میں روح کا تصور سلبی طور پر پیش کیا گیا ہے اور تمام اوصاف سے خالی بتایا گیا ہے اور بدھ نے سرے سے ہی روح

کا انکار کر دیا۔ ان دونوں میں مماثلت کے اجزا اور بھی ہیں لیکن بدھ مت میں پائے جانے والے کرم کے نظریہ میں اعتقاد تو بین ثبوت ہے اس امر کا کہ اس کا تعلق اپنشدی فکر سے ہے۔ نئے اطلاق کے لحاظ سے اس عقیدہ میں بہت کچھ تغیر و تبدل ہونے کے باوجود بدھ کی تعلیم میں اس کو خاص مقام حاصل ہے۔ اور ہم جانتے ہیں کہ پہلے ہی سے یہ اپنشدوں کے نظریہ کے ایک اہم عنصر کے طور پر دکھائی دیتا ہے۔ یہاں بدھ مت کی چند عام خصوصیات کی جھلک دکھائی جاتی ہے۔

(۱) یہ قنوطی نظریہ ہے۔ اس تعلیم کی ٹیپ کا بند یہ ہے کہ سب کچھ دکھ ہے۔ تمام دریاؤں کے پانی کا بھی ان آنسوؤں کے سیلاب کے ساتھ مقابلہ نہیں کیا جا سکتا جو دنیا کے روز اوّل سے برابر بہہ رہا ہے۔ سنسار کی معصیت اور مصیبت ہی سب سے زیادہ حقیقی ہے اور انسان کا سب سے اولین نصب العین اس سے بال بال بچنے کو عمل میں لانا ہے۔ جب ہم بدھ کی تعلیم کو قنوطی کہتے ہیں تو اس سے یہ مطلب اخذ نہ کیا جائے کہ یہ کسی ناامیدی یا یاس کا ایک مسلک ہے۔ یہ تو سچ ہے کہ وہ اس دنیا میں یا کسی اور دُنیا میں کوئی مسرت کا وعدہ نہیں کرتا جیسا کہ دوسرے نظریے کرتے ہیں لیکن یہ تسلیم کرتا ہے کہ شانتی کا حاصل ہونا ابھی اور یہیں ممکن ہے۔ جس کے حاصل ہونے کے بعد انسان دُکھ کا شکار ہونے کی بجائے اس پر فتح حاصل کرے گا۔ اس میں شک نہیں کہ وہ زندگی کے تاریک پہلو پر زور دیتا ہے لیکن یہ اہمیت صرف یہ ظاہر کرتی ہے کہ غم اور درد زندگی کا ستیاناس کر دیتا ہے مگر یہ کوئی غیر منفک خصوصیت نہیں ہے اگرچہ بدھ اپنی تقریروں میں معصیت کے مسئلہ پر مفصل بحث کرتا ہے لیکن اس سے نجات کا راستہ بھی بتاتا ہے۔ اس نے یہ کہا ہے۔ "بد شر ہے اور شر کا انجام ہے!" "میں نے صرف اتنا ہی سکھایا ہے اور ضرور سکھاتا ہوں!"

(۲) وہ ثبوتیت کا نظریہ ہے۔ بدھ سے کچھ زمانہ پیشتر کے عہد میں غور و فکر کی باتیں کچھ ضرورت سے زیادہ پھیلی ہوئی تھیں اور نظری مسائل کی بے حساب بحثیں فکر کو افراتفری کی طرف لے جا رہی تھیں۔ اس کی تعلیم ایک ردعمل کی نمائندگی کرتی ہے اور اس میں ہم زندگی کے حقیقی واقعات کی طرف واپس ہونے کے لیے ایک مستقل جدوجہد پاتے ہیں۔ اس زمانہ کے روایتی عقیدہ کی پیروی میں بدھ اکثر و بیشتر اپنی تقریروں میں اس

دنیا سے مختلف دنیاؤں کا حوالہ دیتا ہے اور ان وجودوں کا بھی ذکر کرتا ہے جو وہاں آباد فرض کی جاتی ہیں۔ یہ تو صرف اس وقت کی زبان کے عام پسند اظہار کا ایک انداز تھا جس کو درگزر کرنا کسی سے ممکن نہ تھا۔ اور کچھ تو اس کی وجہ بھی تھی کہ خاص معادی حوالہ کے ساتھ وہ کرم کے نظریہ کا قائل تھا۔ اس پر بھی اس کی تعلیم ان تمام چیزوں سے خارج تھی جو ثبوتی طور پر معلوم نہیں کی جا سکتی تھیں۔ وہ ویدک روایت کو بالخصوص مذہبی رسوم کے متعلق سند کے طور پر ماننے سے کلیتاً انکار کرتا تھا۔ بعض جدید علما کی رائے ہے کہ فوق الفطرت میں عقیدہ اس کی تعلیم کا ایک جزو لاینفک تھا جو شاید اس زمانہ کے نفسیاتی خیالات سے بلند نہیں اٹھ سکتا تھا۔ لیکن اس کی تعلیم کا عام اصول یہ خیال دلاتا ہے کہ بدھ ادراک اور استدلال کے ماورا کسی چیز کو تسلیم نہیں کرتا تھا۔

(۳) یہ علیت کا نظریہ ہے۔ بدھ نے صرف وہی تعلیم دی جو شر پر قابو پانے کے لیے ضروری ہے اور وہ سمجھتا تھا کہ اس تعلیم کا پھیل جانا زندگی کی ایک امتیازی خصوصیت ہے۔ وہ اصول جو اس کی تمام بے شمار تقریروں کا محرک ہے ایک کہانی سے بخوبی واضح ہو سکتا ہے جس کا بیان ایک ستنا میں آتا ہے۔ ایک مرتبہ جب کہ بدھ ایک درخت کے نیچے بیٹھا ہوا تھا۔ اس نے اس درخت کے تھوڑے پتے ہاتھ میں لے کر وہاں جمع ہوئے اپنے شاگردوں سے دریافت کیا کہ کیا درخت کے سب پتے اتنے ہی ہیں یا اور بھی کچھ درخت پر ہیں۔ ان لوگوں نے جواب دیا کہ یقیناً اور بھی بہت ہیں۔ تو اس نے کہا۔ اسی طرح میں نے بھی جو تم سے کہا ہے اس سے بہت زیادہ میں جانتا ہوں لیکن اس تمام علم کو بحث میں لانے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس لیے کہ ایسا کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ بلکہ اس کے برعکس وہ سننے والوں کو کاہلی سے نظری تحقیق کا شوقین بنا دے گا اور برائی کو جڑ سے اکھاڑنے کے عمل میں انھیں خواہ مخواہ دیر ہو جائے گی۔

اور کس لیے۔ اے میرے شاگردو۔ میں نے یہ بات تم لوگوں سے نہیں کہی۔ اس لیے میرے شاگردو۔ کہ تم کو اس سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ وہ تقدس کی ترقی میں کوئی امداد نہیں کرتی۔ وہ دنیا سے تمام خواہش کی تسخیر کی طرف عارضیت کے خاتمہ کی طرف، علم کی طرف شانتی کی طرف، معرفت کی طرف اور نروان کی طرف پلٹنے کا کوئی راستہ نہیں بتلاتی۔ اس لیے میں نے واضح طور پر تم لوگوں سے اس باعث نہیں کہا صرف برائی اور دکھ سے

نجات سے ہی اس کو سروکار تھا۔ اور مابعد الطبیعاتی باریکیوں کو سلجھانے کے لیے نہ اس کے یہاں وقت تھا نہ اس کی ضرورت تھی۔ اس لحاظ سے وہ اپنی تعلیم میں مکمل طور پر عملی تھا۔ وہ کہتا تھا کہ فلسفہ کسی کو پاک نہیں کر سکتا۔ صرف شانتی ہی پاک کر سکتی ہے۔ بعض وقت یہ کہا جاتا ہے کہ بدھ دہریہ تھا۔ ان مسائل کے متعلق اس کی خاموشی کی تشریح دوسرے مذہبی اساتذہ کی طرف سے اس طرح کی گئی ہے کہ اس کو اصلی اشیاء کے علم کا پورا یقین نہ تھا لیکن یہ فراموش کر دیا جاتا ہے کہ بدھ کی تعلیم کو اس طرح تعبیر کرنا خود اس کے روحانی خلوص پر شک ظاہر کرنا ہوگا۔ اگر وہ صداقت کو نہ جانتا تو وہ اپنے کو بدھ یا گیانی کبھی خیال نہ کرتا۔

بدھ کی تعلیم میں کسی قسم کی مابعد الطبیعات کی توقع نہ کرنی چاہیے۔ وہ تمام نظری شوق تحقیق کا مخالف تھا۔ اور اگرچہ اس کی تعلیم میں واضح طور پر مابعد الطبیعات نہیں ہے لیکن کنایہ کے طور پر بہت کچھ موجود ہے۔ ممکن ہے کہ اس کی تعلیم میں کوئی مابعد الطبیعاتی مقصد نہ ہو لیکن یقیناً مابعد الطبیعاتی نقطہ نظر تو ضرور پنہاں ہے۔ سب سے پہلے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس تعلیم میں اور عقل سلیم کے مفروضات میں عام مشابہت یہ ہے کہ ذات یا روح اور اس کے مادی ماحول کے درمیان جس میں کہ اس کو رکھا گیا ہے ایک خاص فرق تسلیم کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ابتدائی بدھ مت مذہب ثنویاتی ہے اور حقیقیاتی ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ ان دونوں اصطلاحات کو اگر ہم محض معمولی مفہوم میں استعمال کریں گے تو ایک بڑی غلطی ہوگی۔ بدھ مت کا نقطہ نظر ان دونوں کے متعلق بالکل مختلف ہے۔ اس لیے کہ ایک اور مفہوم میں یہ کہنا بھی اتنا ہی صحیح ہوگا کہ وہ نہ روح کو تسلیم کرتا ہے نہ مادی کائنات کو۔

نظری پہلو سے ابتدائی بدھ مت کی امتیازی خصوصیات حسب ذیل ہیں۔

(۱) ہمارے تجربہ کے ہر قدم پر یہ غور کیا گیا ہے کہ ہم کسی نہ کسی خاص ادراک پر ٹھوکر کھاتے ہیں خواہ وہ سردی یا گرمی کا ہو۔ دھوپ یا چھاؤں کا ہو۔ محبت یا نفرت کا ہو۔ دکھ یا سکھ کا ہو۔ عام عقیدہ یہ ہے کہ احساسات اور افکار مستقل بالذات نہیں ہوتے بلکہ ایک غیر تبدیل پذیر ہستی سے تعلق رکھتے ہیں جس کو روح کہتے ہیں۔ بدھ نے صرف عارضی احساسات اور افکار کو تسلیم کیا لیکن مذکورہ بالا مفہوم میں روح کو بے سند

مفروضہ سمجھ کر اس سے انکار کر دیا۔ اسی کو جدید اسلوب میں ظاہر کرنے کے لیے کہہ سکتے ہیں کہ وہ شعور کے حالات کو تو تسلیم کرتا ہے لیکن ذہن سے انکار کر دیا ہے۔ افکار، احساسات اور مادی ڈھانچہ جس کے ساتھ وہ مربوط ہیں ان ہی کو وہ ذات سمجھتا تھا۔ اور ذات ان ہی کا اکٹھا کیا ہوا ایک مجموعہ ہے یا سنگھات (جو ایک ساتھ رکھا گیا ہے) ہے اور بدھ نے اس مجموعہ سے الگ یا اس سے ماخوذ کسی اور چیز کو ماننے سے انکار کر دیا تھا۔ مسز ریس ڈیوڈس واضح الفاظ میں کہتی ہیں کہ بدھ کے خیال کے مطابق "کوئی انانیت کا بادشاہ نہیں ہے جہاں درباریوں کے مجمع کو تعارف کے لیے پیش کیا جا رہا ہو"۔ اس شرکت اجتماعیہ کو بعض وقت نام۔ روپ بھی کہا جاتا ہے اگرچہ قدیم اپنشدی طرزِ اظہار کے لحاظ سے اس کے معنی میں کافی تبدیلی ہو گئی ہے۔ یہاں نام سے مراد وہ نام نہیں ہے جو اپنشدوں میں مستعمل ہے بلکہ نام سے مراد وہ نفسیاتی اجزاء ہیں جو مجموعہ کو ترتیب دیتے ہیں اور روپ سے مراد مادی جسم ہے لہٰذا نام۔ روپ کے مرکب سے مطلب نفسیاتی۔ جسمانی عضویت سمجھنا چاہیے۔ اور اس کو تقریباً ذہن اور جسم کے ہم معنی استعمال کرنا چاہیے۔ یعنی کہ اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے نام کے معنی کی تبدیلی کو نظر انداز کر کے دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ بدھ نے ان ہی اشیاء کو حقیقت کے طور پر تسلیم کر لیا۔ جن کی تاویل اپنشدوں نے کر دی تھی کہ یہ انتہائی حقیقت نہیں ہیں۔ اور اس بنیادی اساس سے انکار کر دیا۔ جو اپنشدوں کے مطابق واقعی حقیقی تھی۔ اس مجموعہ کو تشکیل دینے والے اجزاء کی غور سے تحلیل کرنے کی بنیاد پر اس کو ایک دوسری طرح بھی بیان کیا گیا ہے۔ اس کے مطابق ذات کو پانچ گنی سمجھا جاتا ہے۔ اس کے پانچ اجزا یا سکندہ حسبِ ذیل ہیں۔ روپ، وگیان، ویدنا، سنگیا، سنسکار۔ ان میں سے روپ سکندہ تو ذات میں مادی جز کی نشان دہی کرتا ہے اور باقی چار اجزا نفسیاتی قائم مقامی کرتے ہیں۔ ان چاروں اجزا میں سے بعض کا تضمن کچھ غیر واضح ہے۔ لیکن یہاں ہم اپنی مقصد برآری کے لیے سمجھ سکتے ہیں کہ یہ شعورِ ذات۔ احساس۔ ادراک اور میلانِ طبع کے معنی میں استعمال کیے گئے ہیں ذات کی یہ تشریح واضح طور پر ابتدائی بدھ مت کے نمایاں خط و خال کو پیش کرتی ہے ایک تو اس کی تحلیلی سیرت دوسرے اس کی تحلیل کی نفسیاتی بنیاد۔ یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ ان دو تقسیموں میں سے مروجہ رائے کے خلاف بدھ نے ذہن کو جسمانی سے بڑھ کر

بے حقیقت خیال کیا ہے۔ وہ کہتا ہے۔ جو بدھ کی پیروی کرنے والا نہیں ہے وہ بھی آسانی سے تسلیم کرتا ہے کہ چار عناصر آب۔ باد۔ آتش۔ اور خاک کا بنا ہوا جسم کبھی آتما نہیں ہو سکتا۔ لیکن وہ اپنی ذات کو اپنے من کے اندر دیکھتا ہے جو بہر حال ایک وہم سے کچھ بڑھ کر نہیں ہے۔ جسم کو ذات ماننا تو بہت کم درجہ کی غلطی ہے کیونکہ وہ تو سو سال تک زندہ رہ سکتا ہے۔ لیکن ذہن کو ذات ماننا تو بہت بڑی غلطی ہے کیونکہ ذہن تو ہمیشہ ہی بے چین اور بے قرار رہتا ہے جیسے جنگل میں ایک بے دُم کا بندر ہمیشہ درخت کی ایک شاخ چھوڑتا اور دوسری کو پکڑتا رہتا ہے۔

مادی اشیا کی جو تشریح کی گئی ہے وہ ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہے۔ عقل سلیم یہ تسلیم کرتی ہے کہ جب احساسات خارج سے حاصل ہوتے ہیں تو وہ احساسات کچھ اوصاف کے مطابق ہوتے ہیں جیسے صراحی کے مانند ایک شئے کی خاصیت بتانے میں اس کے رنگ کو پیش کیا جاتا ہے۔ بدھ کے لیے تو خود یہ اوصاف یا معدوم حس ہی اشیا شمار کی جاتی ہیں۔ اور وہ ان سے جداگانہ کسی دوسرے متحمل بالذات جوہر کے وجود کو نہیں مانتا تھا۔ بلکہ اس کو ایک ضعیف الاعتقادی سمجھ کر دل سے نکال دیتا تھا۔ اس لیے کہ اوصاف مثلاً حاسہ بصر وغیرہ کو جاننے کے مانند ذات کو جاننے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ لہٰذا مادی اشیا اور دونوں ہی اجتماعات ہیں اور ان کے اندر کوئی وحدت نظر نہیں آتی۔

سنسکرت میں اس نظریہ کو عدم ذات کا نظریہ کہتے ہیں۔ اس نظریہ کی کل اہمیت اچھی طرح سمجھانے کے لیے اس ادب میں بہت سی اخلاقی اور روحانی حکایتیں موجود ہیں۔ اور ان سب میں بہترین رتھ کی حکایت ہے۔ اس کا ذکر قدیم کتابوں میں بھی ہے لیکن سوالات شاہ مذند میں اس کو بڑی وضاحت سے سمجھایا گیا ہے۔ یہ کتاب ہندوستان کے شمال مغرب میں تقریباً عیسائی تاریخی دور کی ابتدا میں ترتیب دی گئی تھی ــــ ــــ ــــ ــــ اور بدھ مت کے ایک عارف ناگ سین کے درمیان گفتگو کی سرگزشت کو بیان کرتی ہے ایک دن جبکہ ملند ناگ سین کے درشن کے لیے گیا تو عارف نے عدم ذات کے نظریہ پر تقریر کی۔ لیکن جب بادشاہ کو تشفی نہیں ہوئی تو کہا اے شاہ اعظم آپ پیدل آئے ہیں یا رتھ پر سوار ہو کر۔ تو اس نے جواب دیا۔ عالیجناب۔ میں پیدل سفر نہیں کرتا رتھ پر سوار ہو کر آیا ہوں۔ اے شاہ اعظم اگر آپ رتھ پر آئے ہیں تو ذرا رتھ کی تعریف تو کیجیے۔ کیا اس کے کھمبے کو رتھ کہتے ہیں؟ کیا اس کے پہیوں کو رتھ کہتے ہیں۔ جب ایسے ہی سوالات اس کے دھرے وغیرہ کے متعلق کیے گئے تو شاہ یہ سمجھنے کے قابل ہوا کہ اگر رتھ کے تمام حصوں کی جانچ کی جائے تو

کسی ایک حصہ کو بھی رتھ نہیں کہہ سکتے۔ اور یہ لفظ تو اس کے اکٹھا کیے ہوئے تمام حصوں کی محض ایک علامت معلوم ہوتی ہے۔ یا یہ کہ ان حصوں کو جمع کر کے ایک خاص طور پر کیا گیا ہے۔ تب اس عارف نے یہ بھی کہا کہ لفظ ذات بھی اسی طرح ہے کہ چند مادی اور نفسیاتی اجزاء کے مجموعہ پر ایک نام کا لیبل لگا دیا گیا ہے۔ تجربہ کی کوئی شئے اس کے بنانے والے حصوں سے الگ کوئی ہستی نہیں رکھتی۔ یہاں ایک اہم چیز جو ذہن نشین کرنی ہے وہ تشریح کی یکسانیت ہے جو ذات اور مادی کائنات دونوں کے لیے پیش کی گئی ہے اس لیے عدم روح کا نظریہ اس طرح نہ سمجھا جائے کہ وہ صرف روح کے لیے ہی قابل اطلاق ہے جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے۔ روح اور مادہ دونوں صرف دماغی وہم کے طور پر وجود رکھتے ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی اکیلی مکمل ہستی نہیں ہے۔

بدھ کی تعلیم کے مطابق نہ وجود ہی صحیح ہے اور نہ غیر وجود بلکہ صرف تکون۔ اس سے ہمیں یہ نتیجہ نہ نکالنا چاہیے کہ وہ حقیقت سے ہی انکار کرتا تھا۔ حقیقت کو وہ تسلیم کرتا تھا لیکن اس کی ایک اثر آفریں تشریح کرتا تھا۔ تبدیلی تو مسلسل ہے لیکن ایسی کوئی شئے نہیں ہے جو خود تبدیل ہوتی ہو۔ عمل تو ہے لیکن کوئی عامل نہیں۔ اس خیال کے اظہار کے لیے زبان تقریباً ناکام ہو جاتی ہے۔ تاریخ فلسفہ میں یہ خیال صرف دو مرتبہ معلوم کیا گیا ہے۔ ایک مرتبہ تو یونان میں جب ہوقلیتوس نے بدھ کے ایک یا دو پیڑیوں کے بعد تعلیم دی تھی۔ اور دوبارہ خود اپنے زمانہ میں برگساں کے فلسفہ میں کس قدر عظیم الشان وہ غیر معمولی ذہانت رکھنے والا انسان ہوگا جس نے پہلی مرتبہ اس نظریہ کو پیش کیا ہے۔

چونکہ پیداوار تو مسلسل ہے لیکن نئی چیزیں نہیں ہیں جو وجود میں لائی جا رہی ہوں اس لیے کائنات محض تغیر کا سلسلہ بن جاتی ہے۔ یعنی مسلسل واقع ہونا اور گزر جانا۔ نہ کائنات بطور کل کو اور نہ کائنات کی کسی شئے کو اس طریقہ عمل کے سلسلہ کی شرط بیان کیا جا سکتا ہے۔ سلسلہ طریق عمل ہی شئے ہے اس طریق عمل کو چلانے والا قانون بدھ مت کے لیے بہت ہی اہم ہے۔ اس قانون کی تشریح کرنے کے لیے پہلے ہم یہ سوال دریافت کر سکتے ہیں کہ اگر ہر ایک چیز صرف یکساں کیفیات کا ایک سلسلہ ہی ہے تو ان کے کوئی دو مسلسل ارکین میں علاقہ کیا ہے بدھ کے زمانہ میں ایسے تسلسل کے واقعہ کی ایک تشریح اس طرح کی جاتی ہے کہ یہ امر اتفاقی ہے۔ دوسری تشریح اگرچہ ایسے تسلسل میں علتی رشتہ تسلیم کرتی ہے لیکن اس میں معلوم اجزا کے علاوہ ایک فوق الفطرت عنصر مثلاً خدا کو داخل کرتی ہے۔ کسی صورت میں بھی انسان اشیاء کی رفتار میں موثر طور پر دخل انداز نہیں ہو سکتا بدھ نے ان دونوں تشریحوں کو یکساں مسترد کر دیا۔ اور لزوم کو

بغیر شرکت غیرے اس قانون کو چلانے والا جزو مان لیا۔

اتفاق سے انکار کر کے اس نے اپنا قدم فطرت کی یکسانیت پر جمایا اور فوق الفطرت کی دخل اندازی سے انکار کر کے اس نے اپنے آپ کو تمام ادعائی مذاہب سے الگ کر لیا۔ بے شک باقاعدہ تسلسل کا یہ تصور واقعی بہت قدیم ہے۔ اس کی قدامت ابتدائی ادب میں پائے جانے والے رت اور دھرم کے تصورات تک پہنچتی ہے۔ لیکن وہ یہ خیال دلاتے ہیں کہ ایک قوت عاملہ نامعلوم طریقہ پر روبہ عمل ہے۔ بدھ مت کے خیال کیے ہوئے لزوم کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں قوت عاملہ کو بالکل خارج کر دیا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے بدھ مت کا نقطہ نظر سو بھاؤاد سے مطابقت رکھتا ہے۔ لیکن اصلی اجزا کے لحاظ سے وہ اس سے مختلف بھی ہے۔ سوبھاوواد یہ خیال کرتا ہے کہ معلول کو پیدا کرنے کا لزوم علت میں جبلی طور پر پایا جاتا ہے۔ اس خیال کے مطابق کسی شئے کے حالات کی تشریح ہمیں اس چیز سے باہر تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ بدھ مت کے مطابق یہاں ایسی کوئی اندرونی غایت یا مقصد تسلیم نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ معدول کائنات صرف علت سے اپنے آپ ظاہر نہیں ہو جاتی بلکہ اس کے ساتھ چند خارجی اجزا کے تعاون عملی کا نتیجہ ہوتی ہے وہ ایک لازمی تسلسل ہے لیکن اس پر بھی اس میں جو قید کا پہلو نظر آتا ہے وہ مشروط قسم کا ہے وہ مشروط ہے اس حد تک کہ کوئی سلسلہ واقع نہیں ہو سکتا جب تک کہ بعض شرایط کی تکمیل نہیں ہوتی۔ اور وہ لازمی ہے۔ اس حد تک کہ سلسلہ اگر ایک مرتبہ شروع ہو جائے تو وہ اس وقت تک ختم نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ حالات جاری رہتے ہیں۔ مثال کے طور پر شعلہ کے سلسلہ کا آغاز اس وقت تک نہیں ہوتا جب تک کہ تیل۔ بتی وغیرہ موجود نہیں ہوتے۔ لیکن جب وہ ایک مرتبہ شروع ہو جاتا ہے تو بغیر کسی رکاوٹ کے جاری رہتا ہے جب تک کہ ایک یا زیادہ امدادی اجزا علاحدہ نہ ہو جائیں۔ اس لیے یہ قانون اگرچہ عالمگیر ہے اور اس کا کوئی مستثنیٰ نہیں ہوتا لیکن اس کا عمل خارجی حالات پر منحصر ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اس کو "پرتی تیامت پاوپا" قانون "آغاز وابستہ" کہا جاتا ہے یعنی اس کے موجود ہونے پر یہ بنتا یا پیدا ہوتا ہے۔ اس کے پیدا ہونے سے یہ پیدا ہوتا ہے۔ بدھ مت کے خیال کے مطابق علتی اجزا کلیتاً متعین کیے جانے کے قابل ہیں اور اس لیے جس کا وہ آغاز کرتے ہیں وہ اختتام کو پہنچنے کے قابل ہے۔ کم از کم زندگی کے دکھ کے لحاظ سے جس کو دور کرنا زندگی کا ایک خاص مسئلہ ہے وہ ان ہی اجزا کا علم تھا جس میں مشروط علیت کا قانون پوشیدہ تھا جو بالآخر سدھارتھ کے ذہن پر چمکا اور اس کو بدھ

بنا ڈالا۔ انسان کے لیے اس سے خاص سبق یہ ملتا ہے کہ چونکہ دکھ ایک قدرتی اور قابل تحقیق قانون کے سبب سے ہوتا ہے اس لیے علت کو دور کرنے سے دکھ درد دور کیا جا سکتا ہے۔ اس دریافت کے ساتھ یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ بدھ کی تعلیم ثبوتی اور عملی اساس پر قائم ہے۔ اس کے بعد یہ تشریح تمام علتی مظاہر پر قابل اطلاق ہونے لگی۔ مجموعی صورت میں یہ تشریح بیان کرتی ہے کہ ہر ایک شئے جو ہے اس کے لیے ایک خاص سبب ہے کہ وہ اس طرح کیوں ہے اور اس کے برعکس کیوں نہیں اور اس کی علتیں کم از کم نظریہ کی حد تک سب ایسی ہیں کہ ان کا علم حاصل ہو سکتا ہے۔ یہاں ہمیں ایک "قانون" نظر آتا ہے جس کو قانون دلیل مکتفی کہتے ہیں۔ اس لحاظ سے بدھ مت کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان ابتدائی ایام میں وہ علیت کے جدید تصور کو پہنچ گیا تھا۔

"کشنک واد" یا نظریہ ناپائیداری اس طرز خیال کو کہتے ہیں کہ ہر شئے ہر لمحہ بدلتی رہتی ہے۔ اور بدھ مت کو تمام ہند و فلسفیانہ تصانیف میں اس نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بدھ نے صرف اشیا کی عارضیت اور فنائیت کی تعلیم دی تھی۔ شاید ذہن کو اس میں شامل نہیں کیا تھا۔ لیکن جلد ہی ذاتی منطق کی قدرت کے ذریعہ یہ نظریہ عام طور پر تمام اشیا کی عارضی نفیت میں تبدیل پذیر ہو گیا۔ اگر ہر شئے تغیر کا ایک منقطع سلسلہ ہے اور ہر چیز کی مسلسل تجدید ہو رہی ہے تو یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اشیا کی شناخت کیونکر کی جا سکتی ہے یعنی جانی بوجھی خارجی اشیا کے ادراک کی تشریح کہ وہ وہی ہیں جن کو ہم پہلے سے جانتے ہیں کیونکر ممکن ہے۔ بدھ کا پیرو یہ جواب دیتا ہے کہ اشیا ہمارے دو لمحوں کے احساس میں تمام یکساں نظر آتی ہے اور ہم انھیں غلطی سے ایک ہی سمجھ بیٹھتے ہیں دوسرے الفاظ میں تمام شناخت غیر صحیح ہے کیونکہ ہم یکسانیت کو عینیت سمجھ جاتے ہیں دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر ذات بھی ہر لمحہ تبدیل ہو رہی ہے تو قوت حافظہ کا سبب دریافت کرنا دشوار ہو جائے گا۔ یہاں بھی بدھ کے پیرو کا جواب تیار ہے۔ وہ مانتا ہے کہ تجربہ کا ہر ایک پہلو جب وہ نظر آتا ہے اور غائب ہو جاتا ہے تو رفتہ رفتہ دوسرے میں انتہائی نقطہ تک پہنچ جاتا ہے۔ اس لحاظ سے ہر ایک متواتر آنے والا پہلو اپنے اندر پہلے والے کی تمام امکانی قوت رکھتا ہے اور حالات سازگار ہوتے ہی وہ اپنے کو ظہور میں لے آتا ہے اس لیے اگرچہ انسان کوئی دو لمحوں میں بھی ایک نہیں کہلایا جا سکتا اس پر بھی وہ بالکل مختلف نہیں ہوتا۔ ذات صرف ہستی ہی نہیں بلکہ حافظہ بھی رکھنے والی ہستی ہے اور اسی مستقل بنیاد پر بدھ مت نے اخلاقی ذمہ داری قائم کی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ایک آدمی جو

کام کرتا ہے وہی اس کا پھل نہیں پاتا۔ لیکن جو بھی پھل پاتا ہے وہ بالکل اجنبی نہیں ہوتا۔ بلکہ پاپ اور پن جو خیر و شر کی وجہ سے حاصل ہوتے ہیں ان کا تعلق خاص سلسلہ کے پیش رو ارکان سے ہوتا ہے۔ ' دیو دت سنتا' میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک گنہگار 'یم' سے ملاقات کرتا ہے۔ 'یم' کہتا ہے یہ تمہارے برے اعمال کسی اور نے نہیں کئے ہیں۔ تم ہی نے خود کیے ہیں اور اس کا پھل بھی تم ہی کو بھگتنا ہوگا۔ 'جاتک' کہانیاں جو گزشتہ جنموں میں بدھ کے اعمال کا مفصل بیان پیش کرتی ہیں وہ سب کی سب سیرتوں کی عینیت پر ختم ہوتی ہیں اگرچہ تمام جنموں سے الگ کی گئی ہیں میں اس وقت ایک عقلمند سفید ہاتھی تھا اور دیو دت ایک شریر شکاری تھا اس کا مطلب یہ ہے کہ بدھ مت مادی عینیت کے مفہوم میں وحدت سے انکار کرتا ہے لیکن اس کی بجائے تسلسل کا اعتراف کرتا ہے۔ اس لیے ہمیں بدھ مت میں روح کے انکار کے نظریہ کو سمجھنے میں بڑی احتیاط برتنی چاہیے ایک مستحکم اور قائم ہستی کے طور پر خود کبھی نہ تبدیل ہونے والی لیکن تمام جسمانی اور ذہنی اور تبدیل ہونے والے حالات میں، جو برابر نظر آتی ہے ایسی روح سے بدھ مت انکار کرتا ہے۔ لیکن اس کی بجائے۔ وہ ایک سریع الحرکت یا رواں ذات کو تسلیم کرتا ہے جو محض سیال ہونے کی وجہ سے بالکل ہی جداگانہ یا غیر مشابہ حالات کا سلسلہ نہیں سمجھا جا سکتا۔ بہر حال اس ضمن میں ہم یہ غور کر سکتے ہیں کہ بدھ کا پیرو یہ خیال ظاہر کرنے میں معناً ایک ذات کو تسلیم کرتا ہے۔ جو وقتی تجربہ کے ماورا ہے۔ صرف ذات کی تحلیل کے عمل میں اور اس کو محض عارضی حالات کے سلسلہ ماننے سے انکار کرنے سے وہ ان تمام حالات کے ماوراء گزر رہا ہے اور ایک ابدی ذات کو قائم کر رہا ہے جو ان سب حالات کا مطالعہ کرنے کے قابل ہے اس لیے کہ محض سلسلہ بحیثیت سلسلہ اپنی ذات سے واقفیت حاصل نہیں کر سکتا۔ بعض لوگ اس رائے کے ہیں کہ ایسی ذات کا یقین بدھ کی تعلیم کا محض کوئی بلا ارادہ اشارہ یا نتیجہ نہیں ہے بلکہ اس کا تسلیم کیا ہوا ایک جزو ہے۔ اور یہ کہ ایسی روح کا انکار ایک اختراع ہے جو اس کے بعد کے پیروں کا کارنامہ ہے۔

عارضیت اور عدم روح کے اصول بدھ کی تعلیم کے اصل اصول ہیں۔ اور ان کے بیان کرنے سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس نے بیک وقت روایتی تعلیم کی صداقت اور عام لوگوں کے عقیدہ کی خلاف ورزی کی ہے۔ یہ عجیب و غریب نظریہ بعض عناصر کو بنیادی طور پر مفروضہ قرار دے کر آغاز ہوتا ہے جو آپس میں مختلف ہیں اور جن میں مادی اور نفسیاتی اجزا شامل ہیں۔ اور یہ تشریح کرتا ہے کہ کل کائنات ان ہی سے پیدا ہوئی ہے۔ لیکن بنیادی عناصر

بھی ایسے ہی غیر حقیقی اور جلد مٹ جانے والے ہیں جیسی کہ وہ اشیا جو ان سے پیدا ہوتی ہیں۔
فرق صرف اتنا ہے کہ اول الذکر غیر مرکب ہیں اور تجربہ کی اشیا کی تحلیل میں آخری درجہ کی نمایندگی کرتے ہیں۔ اور ثانی الذکر تمام تر اجتماعات ہیں اور کہانی کے رتھ کی مانند کوئی بھی نئی اشیا کی قائم مقامی نہیں کرتیں۔ مادی پہلو پر ابتدائی بدھ مت صرف مادی اشیار کے چار تعمیری عناصر خاک۔ پانی۔ آگ۔ ہوا کو تسلیم کرتا ہے۔ اس میں آکاش شامل نہیں ہے جس کو اس زمانہ کے مفکرین نے پانچواں عنصر خیال کیا تھا۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ بہر حال یہ تمام صرف رسمی طور پر ہیں کیونکہ ان کی اہمیت مفروضہ حاسوں کے سوائے اور کچھ نہیں ہے۔ جو عام طور پر سختی سیال ہونے کی حالت۔ گرمی اور دباؤ سے بالترتیب ربط رکھتے ہیں۔ مادی کائنات۔ حواس اور ہمارے اجسام یہ سب ان عناصر یا بھوتوں سے ماخوذ کیے ہوئے اجتماعات ہیں اور ان کی ثانوی سیرت کے اظہار کے لیے ان کو "بھوتک" کہا جاتا ہے۔ نفسیاتی پہلو پر بھی ایک بنیادی صورت تسلیم کی جاتی ہے جس کو چت کہا جاتا ہے۔ اور ذہن کی دوسری خصوصیات کو اس سے ماخوذ کیا جاتا ہے۔

بدھ مت کی علمی تعلیم اس کے نظریہ کی روشنی میں واضح ہو سکتی ہے۔ اگر دنیا کی تمام اشیا عارضی اور غیر حقیقی ہیں تو ان میں سے کسی کو بھی اپنے لیے یا کسی غیر کے لیے حاصل کرنے کی کوشش بے سود ہوگی۔ ان کی صرف خواہش ہی ایک دھوکا ہے۔ اور اس لیے ہمیں چاہیے کہ جہاں تک جلد ممکن ہو سکے اپنے کو اس سے الگ کرلیں۔ ان خارجی اشیا کی خواہش سے بہت زیادہ طاقتور اپنی ذات کو برقرار رکھنے کی آرزو ہے۔ بدھ مت یہ تعلیم دیتا ہے کہ چونکہ ذات کی ہستی تو ہے ہی نہیں اس لیے اگر ہم ہستی کے غم کو دور کرنا چاہیں تو سب سے پہلے اس آرزو سے آزاد ہونا چاہیے۔ بدھ مت کی اخلاقیات میں ذات کے انکار کو لغوی معنی میں سمجھنا چاہیے۔ بدھ مت کے ماخذ سے اخذ کی ہوئی بعد کی ایک سنسکرت کہاوت میں ذکر ہے کہ اپنے ایک وجود کی ذات میں عقیدہ ہوتے ہی دوسروں کی ذات میں بھی عقیدہ ہو جاتا ہے اور اس سے خود پسند محبت اور نفرت کے تمام سلسلہ کی ابتدا ہو جاتی ہے۔ ذات کے انکار سے تمام خود غرض تہیجات للازمی طور پر ختم ہو جاتے ہیں۔ چونکہ خود کی عینیت میں عقیدہ رکھنا غلط ہے۔ جو کہ دکھ کی جڑ ہے اس لیے (اودیا) جہالت تمام تر شر کی بنیاد بن جاتی ہے۔ یہاں بھی اپنشدوں کی تعلیم کی طرح برائی کی تہ میں جہالت دکھائی دیتی ہے اور دونوں میں اس سے بچنے کا طریقہ صرف

ایسا صحیح گیان ہے جو جہالت کو دور کرنے کے لیے یقینی سمجھا گیا ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ اگرچہ لفظ وہی رہتا ہے لیکن وہ تصور جس کے لیے لفظ استعمال کیا جاتا ہے مختلف ہے یہاں اودیا کو کائناتی قوت کے طور پر خیال نہیں کیا گیا جو اس امر کی تشریح کرنے کہ کس طرح نش پر پہنچ بر ہمہ خود تجربی کائنات بن گیا ہے بلکہ یہ تو محض انفرادی وجود کی بنیاد کے طور پر خیال کیا گیا ہے اور نہ اس کو کسی دوسرے اعتبار سے دیکھنا چاہیے جیسا کہ اپنشدوں میں اس کو وجود کی اصلی وحدت کی جہالت قرار دیا گیا ہے بلکہ اس طرح دیکھنا چاہیے کہ یہ فرض ذات کے کھوکھلے پن کی شناخت کی ناکامی ہے۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ یہ چار شریف صداقتوں (آریہ ستیہ) کی ناواقفیت ہے جس کا تعلق دُکھ، سکھ کی بنیاد، دُکھ کا دور کرنا اور اس کو دور کرنے کے طریقہ سے ہے: "ان چار مقدس راستوں کو نہ دیکھ کر میں ایک جنم سے دوسرے جنموں کے لیے راستوں پر بھٹکتا رہا۔ اب میں نے انھیں دیکھا ہے۔ وجود کا میلان روک دیا گیا۔ دُکھ کی جڑ منہدم ہو گئی۔ اس کے بعد پھر دوبارہ پیدائش نہیں ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ بدھ نے ان چار صداقتوں کو اصولی طور پر پیش کرنے میں اس زمانہ کے طبی خیال سے رہبری حاصل کی تھی جس سے امراض کا علاج ہو جاتا تھا۔ جدید سائنس کے طریقہ کی تبدیلی فلسفہ کی تاریخ میں کوئی غیر معمولی بات نہ تھی بدھ جس کو بعض وقت بہت بڑا شفا بخشنے والا کہا جاتا تھا وہ زندگی اور اس کے دکھ کو ایک مرض سمجھتا تھا اور اس کا طریقہ قدرتی طور پر ایک طبیب کا سا تھا جو اس کا علاج کرنا چاہتا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ پہلی تین صداقتیں تو نظری ہیں اور چوتھی صداقت علمی۔ ہم عام طور پر جانتے ہیں کہ عملاً تمام ہندی مفکرین یہ تسلیم کرتے ہیں کہ دُکھ تمام زندگی پر غالب ہے۔ لیکن بدھ مت کی خاص قدر وقیمت اس میں ہے کہ وہ دُکھ کی بنیاد کی تشریح اس نہج پر کرتا ہے کہ جس سے اس کو دور کرنے کا امکان اخذ کیا جا سکے۔ اور ان ذرائع میں ہے جن کو اختیار کرنے کی وہ سفارش کرتا ہے۔

(۱) دُکھ کی ابتدا۔ دُکھ پیدا ہوتا ہے یہ نتیجہ اس اعتبار سے اخذ ہوتا ہے کہ جو کچھ ہے اس کی ایک علت ہونی چاہیے۔ بدھ نے معلوم کیا تھا کہ اس کی علت بالآخر جہالت ہے اس کا سب سے پہلا مطمح نظر یہ تھا کہ یہ دریافت کیا جائے کہ جہالت کیونکر برائی کو پیدا کرتی ہے اس لیے اگر ہم ایک مرتبہ طریق عمل کو سمجھ جائیں۔ اس سے چھٹکارا پانے کے لیے ہم بڑے اچھے راستہ پر پہنچ جاتے ہیں۔ اس طریق عمل کے مدارج کو بڑی محنت

سے تکمیل کو پہنچائی ہوئی صورت میں بیان کیا گیا تھا۔ جن کو مخصوص علت و معلول کے اصول منضبط کہا جاسکتا ہے۔ یہ بارہ کڑیوں پر مشتمل ہے جس کو 'ندان' کہا جاتا ہے۔ (۱) جہالت (اودیا)، (۲) عمل (سنسکار)، (۳) شعور (وگیان)، (۴) نام اور صورت (نام۔روپ)، (۵) چھے میدان یعنی پانچ حاسہ اور ایک من اور اس کے معروضات (سدائتین)، (۶) حاسوں اور اشیا کا تعلق (سپرش)، (۷) احساس (ویدنا)، (۸) خواہش (ترشنا) (۹) وجود کے ساتھ لگے رہنا (اپادان)، (۱۰) ہستی یعنی ہونا (بھو) (۱۱) دوبارہ پیدائش (جاتی) (۱۲) دکھ یا بڑھاپا اور موت (جرا مرن)، یہ سلسلہ نہ صرف موجودہ زندگی سے تعلق رکھتا ہے بلکہ گزشتہ اور آیندہ آنے والی زندگیوں کو بھی شامل کرتا ہے۔ وہ اس زندگی کا مظاہرہ کرتا ہے جس کا رشتہ گزشتہ اور آیندہ کی زندگی سے ہے۔ اور سنسار یا ہمیشہ بار بار واقع ہونے والے جنموں اور اموات کے سلسلہ کا ایک نمونہ پیش کرتا ہے پہلی دو کڑیاں تبصرہ ماضی سے متعلق ہیں۔ ان کا تعلق بالراست اس سے پہلے کی زندگی سے ہے اور اس کی عام خصوصیت کو جہالت اور اس کے سنسکار کہہ کر سمجھوتہ کرلیا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جہالت سے اکساتی ہوئی یہ گزشتہ زندگی کا عمل ہے جو براہ راست موجودہ زندگی کا سبب بنا ہے۔ ثانی الذکر کے سلسلہ کا پتہ بعد کی آٹھ کڑیوں سے چلتا ہے ان میں سے ابتدائی کڑیاں عضویت کے ارتقا کو ظاہر کرتی ہیں۔ اور بعد کی کڑیاں ان تجربوں کی نوعیت اور ان کے نتائج کو ظاہر کرتی ہیں۔ آخری دو کڑیاں جنم اور دکھ کا اظہار کرنے والی ہیں۔ جو موجودہ زندگی کے اعمال سے لازمی طور پر بطور نتیجہ پیدا ہوتی ہیں۔ اس تشریح کی وسیع ترین خصوصیات تک محدود رہ کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ سب سے پہلے جہالت ہے جو کہ فرد کے وجود کا بنیادی سبب ہے۔ جہالت سے خواہش پیدا ہوتی ہے۔ خواہش سے عمل پیدا ہوکر دوبارہ جنم ہوتا ہے۔ جس کی نئی نئی خواہشات ہوتی ہیں۔ یہی سنسار کا استدلالی دوری ہے جس کو اکثر بھو چکر یا ہستی کا پہیا بھی کہا جاتا ہے۔

(۲) دکھ کا دور کرنا۔ جیسا کہ بودھوں کے نظریہ علت سے یہ لازم آتا ہے کہ دکھ کے وجود کی ایک علت ہونی چاہیے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کا برباد ہونا بھی تسلیم کیا جانا چاہیے۔ اس خیال کی تہ میں جو اصول کام کر رہا ہے اس کے مطابق علت کو دور کرنے سے معلول کو دور ہوجانا چاہیے اس لیے جب جہالت صحیح گیان کے ذریعہ زائل کردی جاتی ہے تو بعد میں آنے والی زنجیر کی کڑیاں یکے بعد دیگرے اپنے آپ اچانک کٹ جاتی ہیں۔ وہ طریق عمل

جو دُکھ کو پیدا کرتا ہے اس میں شک نہیں کہ ایک لزوم پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں یہ لزوم غیر مشروط نہیں ہے۔

(۴) دُکھ کو دور کرنے کا راستہ ۔ تربیت ذات کا راستہ جو انسان کو منزل مقصود تک پہنچاتا ہے وہ آٹھ طرح کا ہے ۔ صحیح ایمان ۔ صحیح ارادہ ۔ صحیح بات چیت ۔ صحیح عمل ۔ صحیح زندگی بسر کرنا ۔ صحیح جدوجہد ۔ صحیح فکر ۔ صحیح مراقبہ ۔ یہاں اس سادہ اسکیم کا حوالہ دینا کافی ہوگا جو قدیم بودھی تصانیف میں پائی جاتی ہے ۔ اور ان کی بڑی محنت سے حاصل کی ہوئی اسکیم کا لب لباب خیال کی جا سکتی ہے اس اسکیم کے مطابق 'پرگیا'، یا صحیح گیان تمام تربیت کی بنیاد ہے لیکن اگر اس کو آزادی کے مفہوم میں منتج ہونا ہو تو ذہنی ایقان سے بلند تر اٹھنا ہوگا۔ خواہ وہ کتنا ہی قوی ہو ۔ تو ایسا علم ہونا چاہیے جس کی کایا پلٹ خود اپنے تجربہ میں ہو گئی ہو ۔ اور سچ مچ' پرگیا'، یا علم کے یہی معنی ہیں کہ وہ اس قسم کا وجدانی تجربہ ہے ۔ بدّھ اصرار کرتا تھا کہ اس کے سننے والے اس سے خیالات اُدھار نہ لیں بلکہ ان کو خود اپنے خیالات تشکیل کرنا چاہیے ۔ وہ اکثر کہا کرتا تھا کہ ہمیں وہی بات ماننی چاہیے جو ہم نے صحیح سمجھ کر متحقق کی ہو ۔ اس لیے اے راہبو ۔ تم نے ابھی جو کچھ کہا ہے وہ وہی ہے جس کو تم نے خود تسلیم کیا ہے جس کو تم خود تصوّر میں لاتے ہو ۔ تم نے خود سمجھا ہے ۔ کیا ایسا ہی نہیں ہے ۔ ایسا ہی ہے اے مالک ۔ دوسرے الفاظ میں ہر ایک انسان کو اپنی نجات خود ہی تلاش کرنی چاہیے ۔ یہ نجات خود اپنے پر بھروسہ کرنے کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے نہ کہ خدا کے فیض سے یا کسی اور باہر کی سند کی رہبری سے ۔ خود گرو بھی صرف ایک راستہ دکھا سکتا ہے ۔ علم کو تیقن باطن میں تبدیل ہونے کے لیے 'شیلی' اور 'سمادھی' ضروری ہیں ۔ صداقت کا ادراک اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ فکر اور عمل پر قابو حاصل نہ ہو ۔ شیلی سے مطلب صحیح کردار ہے جس میں وہ نیکیاں شامل ہیں جیسے راست گوئی ۔ قناعت ۔ کسی کو دُکھ نہ پہنچانا یا اہنسا ۔ سمادھی سے مراد چار سچائیوں پر دھیان جمانا ہے اس سے اطمینان قلب حاصل کرنے میں مدد ملتی ہے ۔ اور اس صداقت کی واضح بصیرت حاصل کراتی ہے جو دوسروں سے سیکھی گئی ہو ۔ اس حصّہ کی تربیت میں اپنشدوں کے مانند مختلف قسموں کے یوگ کی ریاضتیں شامل ہیں ۔ یہی تین صداقتیں باہم مل کر بدّھ مت کی تربیت کی اصلی غایت کو ظاہر کرنے کے لیے کافی ہیں ۔ تمام تربیت کا ماحصل یہی 'پرگیا' ہے جو بصیرت یا وجدان کے مفہوم میں استعمال ہوتی ہے اور جو نجات دلاتی ہے ۔

صحیح زندگی بسر کرنے کا جو مطلب ہے وہ معمولی آدمی کے مقابلہ میں راہب کے لیے کسی قدر

مختلف ہے اور دونوں طرزِ زندگی فرد کی صلاحیت اور قابلیت کے مطابق بسر کی جاسکتی ہیں۔
لیکن آخری نجات تو عام طور پر راہب بننے کے بعد ہی حاصل کی جاسکتی ہے۔ راہب کی زندگی میں
بھی تربیت کی وہ شدید سختیاں نہیں ہیں۔ جو بعض ہندوستانی نظامات اور خاص کر جین مت کی
خصوصیات میں داخل ہیں ہم نے پہلے ہی یہ غور کیا ہے کہ بدھ کا نظریہ دو انتہائی طریقوں کے درمیان
ایک متوسط راہ اختیار کرتا ہے۔ نہ قطعی طور پر تبدیلی کو تسلیم کرتا ہے نہ تمام تر لزوم کو بلکہ مشروط
واقعات کو۔ اس خیال کا عکس اس کے اخلاقیاتی نظریہ میں بھی نظر آتا ہے۔ یہاں اخلاقی تعلیم
نہ تو تن پروری یا خواہش پرستی ہے جو دور کی آمد کی خبر دینے والی ہے نہ ریاض اور زہد ہے جو خود
ایک درد ہے۔ کامیابی ایک درمیانی راہ میں ہے۔ صحیح روحانی زندگی کی مثال ستار کے قسم کے ایک
باجے سے دی گئی ہے جس سے خوش الحان آوازیں اسی وقت برآمد ہوتی ہیں جبکہ اس کے
تار نہ بہت ڈھیلے چھوڑ دیئے گئے ہوں اور نہ بے حد تنگ کر دیئے گئے ہوں۔ پہلی ہی تقریر میں
جو خطبہ بنارس میں دیا گیا تھا بدھ نے کہا" اے راہبو، دو انتہائی راستے ہیں اور جو شخص مذہبی
زندگی بسر کرنا چاہتا ہے اس کو ان سے بچ کر رہنا چاہیے۔ وہ دو انتہائی کیا ہیں۔ ایک تو لذت
کی زندگی ہے جو خواہش اور عشرت سے وابستہ ہے یہ زندگی نیچی ہے۔ ذلیل ہے۔ غیر روحانی
ہے کسی لائق نہیں اور غیر حقیقی ہے۔ اور دوسری جسم و جذبات کو نفس کشی یا ریاضت سے
قابو میں لانے کی زندگی ہے۔ یہ بھی تاریک ہے۔ ناسزاوار ہے اور غیر حقیقی ہے۔ اے راہبو۔
کامل ان دونوں انتہاؤں سے ہٹا دیا جاتا ہے وہ ایسا راستہ ڈھونڈ نکالتا ہے جو ان دونوں
کا درمیانی ہے۔ وہ بیچ کا راستہ جو آنکھوں کو منور کر دیتا ہے۔ ذہن کو روشن کر دیتا ہے اور یہ
اطمینان کی طرف، علم کی طرف، معرفت کی طرف، نروان کی طرف رہبری کرتا ہے۔ اس تربیت
کی پیروی سے جو مدعا حاصل کیا جاتا ہے اس کو نروان کہتے ہیں۔ اس نقطہ کے لغوی معنی
بجھانا یا ٹھنڈا ہو جاتا ہے اور مطلب ہے فنا۔ اس کو" کچھ نہیں کی جنت" بھی بیان کیا گیا
ہے۔ جب یہ کیفیت حاصل ہو جاتی ہے تو یہ پانچ عناصر کے مجموعہ کا دائم سلسلہ ہمیشہ کے لیے
موقوف ہو جاتا ہے۔ بے شک یہ خیال بدھ مت کی فطری حیثیت سے بالکل ہم آہنگ ہے
اور نجات اسی وقت لغوی طور پر" اپنے آپ کو فنا کرنا" بن جاتی ہے۔ ایسے نصب العین کی
انتہائی سلبی خصوصیت ... کے حصول کے لیے سفارش کی ہوئی تربیت کے سلسلہ کی پیروی
کرنے کے ... محرک کے طور پر کام آنے کے ناقابل بنا دیتی ہے۔ اور اس طرح بدھ کی تعلیم

کے مقصد کو ہی شکست ہوتی دکھائی دیتی ہے۔ اس لیے اس کے دوسری تجربات کے متعلق خیال دلایا گیا ہے۔ بعض نے تو بالکل ہی انکار کر دیا ہے کہ نروان کو فنا کہا جاسکتا ہے اور اپنا یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ وہ کبھی نہ ختم ہونے والا وجود ہے یا ابدی سرور ہے۔ یہ وہ نصب العین ہے جو اپنشدوں کے موکش یا نجات سے کسی طرح مختلف نہیں سمجھا جاسکتا۔ اور دوسروں نے یہ سمجھا ہے کہ وہ ایسی حالت ہے جس کے متعلق کچھ بھی اثبات نہیں کیا جاسکتا ہے یہاں تک کہ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ وہ ہے بھی یا نہیں۔ ان کے خیال کے مطابق اس اصلاح سے جو کچھ مطلب لیا جاسکتا ہے وہ ہے دکھ سے آزادی۔ اور اس کے ایجابی بیانات خواہ کچھ بھی تحقیقی اغراض رکھیں علمی نقطہ نظر سے خارج از بحث ہیں لیکن یہ بتانے کے لیے کہ نروان جیسا کہ بدھ مت میں خیال کیا جاتا ہے کچھ حاصل کرنے کے قابل بھی ہے۔ ایسی تفریحوں کی کوئی ضرورت معلوم نہیں ہوتی کیونکہ وہ کوئی ایسی حالت کی شناخت نہیں کراتی جو کہ موت کے بعد واقع ہوتی ہو بلکہ وہ ایسی حالت کی نمائندگی کرتا ہے جو کمال پر پہنچنے کے بعد حاصل ہوتی ہے اور اس وقت جبکہ ابھی فرد اپنی زندگی کو قائم رکھے ہوئے ہے۔ یہ 'جیون مکتی' کے مطابق ہے جس کو ہم جانتے ہیں کہ بدھ کے وقت تک ہندوستان میں اچھی طرح تعلیم کو لیا گیا تھا۔ یہ وہ حالت ہے جبکہ جذبات کا ہیجان اور معمولی زندگی کی محدود اغراض ختم ہو جاتے ہیں اور وہ شخص کامل سکون اور شانتی کی زندگی بسر کرتا ہے۔ اس سے ذہن کی ایک معین عادت کی اصل ظاہر ہوتی ہے اور جو شخص ایسی زندگی بسر کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے اس کو "اہدت" کہا جاتا ہے جس کے معنی ہیں قابل یا مقدس۔ دراصل ایسا کامل سکون موجودہ زندگی کے چاروں گوشوں میں پہنچنا چاہیے۔ یہی بودھوں کا مقصد ہے اور یہی بودھوں کا نروان ہے۔

مابعدی بدھ کے بہت سارے مکاتیب فکر دو وسیع قابل تقسیم زمروں کے تحت لائے جاسکتے ہیں جن کے نام ہین یان اور مہایان ہیں۔ ان اصطلاحوں کی تشریح مختلف طور پر کی گئی ہے سب سے زیادہ معمولی تشریح یہ ہے کہ یہ بالترتیب نجات کا "چھوٹا راستہ" اور "بڑا راستہ" سمجھے جاتے ہیں۔ ان دونوں میں سے ہین یان کی ابتدا قدیم تر ہے۔ لیکن دونوں میں امتیاز صرف تاریخ وار نہیں ہے بلکہ فلسفیانہ اور اخلاقی نقطہ نظر میں بھی ان کا وسیع اختلاف ہے۔ چنانچہ ہین یان کے حامی خارجی اشیا کی حقیقت کو مانتے ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ خود حقیقت کا تصور بھی رکھتے ہوں۔ اور اس وجہ سے اکثر ہندو تصانیف میں ان کو سرداستوادن

کیا جاتا ہے اور مہایان کے حامی اس سے متضاد نقطہ نظر رکھتے ہیں۔ دوسرا اہم فرق یہ ہے کہ ہن یان سنسار کی قید سے انفرادی طور پر نجات کے ذرایع بتا دینے کے بعد اپنی جد وجہد موقوف کر دینا کافی خیال کرتے ہیں۔ اس کے برعکس یہ تعلیم دیتا ہے کہ عالم باعمل کو چاہیے کہ آرام لیے بغیر کائنات کی روحانی فلاح بہبود کے لیے کام کرتا ہے۔ بنیادی مسائل میں ان دونوں نظریوں کے درمیان اساسی اختلافات یہ سمجھاتے ہیں کہ مہایان کسی اجنبی فکر کے زیر اثر تھا۔ اور یہ سمجھاؤ بظاہر معقول نظر آتا ہے اس لیے کہ اس وقت ہندوستان میں بیرونی حلے بدھ مت کے اسی پہلو کو تشکیل دینے کی منزلوں میں تھے۔ اس تاریخی سوال کی حقیقت حال پر غور کیے بغیر ہم کہہ سکتے ہیں کہ مہایان مت کی امتیازی خصوصیات کی نشو و نما کو ابتدائی بدھ مت کی مخفی تصورات سے توجہ کرنا کچھ مشکل نہیں ہے۔ مہایان کے حامی خود اس خیال کے تھے اور بیان کر سکتے تھے کہ ان کا نظریہ بدھ کی تعلیم کی تمام وکمال صداقت کی نمائندگی کرتا ہے۔ اور ہن یان مذاہب میں پائے جانے والے اختلافات کے متعلق یہ خیال تھا کہ وہ یا تو ماسٹر کی اس کوشش کا نتیجہ ہیں کہ کم استعداد شاگردوں کو بھی ہم آہنگ کیا جا سکے یا اس لیے کہ وہ اس کی کامل اہمیت کو سمجھنے کے اہل نہیں ہیں۔ صداقت کچھ بھی ہو لیکن نظریہ کی دونوں صورتیں کئی ایک اہم تبدیلیوں کا یکساں مظاہرہ کرتی ہیں۔ اور دونوں میں سے کسی ایک کے متعلق بھی یہ خیال نہیں کیا جا سکتا کہ وہ واقعی اسی تعلیم کی نمائندگی کرتی ہیں جو ابتداً دی گئی تھی۔

اس عہد کی بہت سی بودھی تصانیف سنسکرت میں تحریر کی گئی ہیں۔ ان میں سے بعض تو شاید پالی اصل کے ترجمے ہیں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ بدھ مت آہستہ آہستہ زیادہ سے زیادہ علمی اور رسمی خصوصیت اختیار کر لیا تھا۔ اگرچہ اس کے معنی یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ اس کا وجود ایک مقبول مذہب کے طور پر ختم ہو گیا تھا۔ بدھ نے نظری تعلیم کی بہ نسبت اپنی علمی ترقی پر تفصیل سے بحث کرنے کو ترجیح دی ہے۔ مگر اب نظری دلچسپی کو ایک نمایاں ترقی حاصل ہو گئی ہے جو اپنی شدت کے لیے تقریباً تمام تاریخ فکر میں بے نظیر ہے۔ یہ انجام زیادہ تر اس سخت تصادم کی وجہ سے وقوع پذیر ہوا جو بتدریج بودھوں اور ان کے ہندو مخالفین کے درمیان بڑھتا جا رہا تھا۔ ایسا تصادم کہ جس سے ہر ایک پارٹی نے کچھ فواید حاصل کیے۔ جس کی وجہ سے ہندی تحقیق بھی کئی اقسام کی ہو گئی اور بطور کل بہت گہری اور لطیف ہو گئی جو اس کے بغیر نہ ہو سکتی تھی۔ فلسفیانہ نظریہ کے تمام مختلف پہلو حقیقی یا تصوری خود بدھ مت میں پائے جاتے

ہیں۔

بدھ مت کے مابعدی پہلو سے تعلق رکھنے والا ادب بہت وسیع ہے جو بہت جلد پہلی یا دوسری صدی عیسوی میں ہی شروع ہو گیا تھا۔ سنسکرت میں اس کی بہت سی تصانیف تلف ہو گئی ہیں۔ اس کے لیے ہم صرف چار نظامات کو منتخب کرتے ہیں جن پر اپنی توجہ کو محدود رکھیں گے۔ اور وہ ہیں (۱) وئی بھاشک (۲) سوتران تک (۳) یوگا چار (۴) مادھیہ مِک
وئی بھاشک کی خیالات کے خاص حامی دِن ناگ اور دھرم کیرتی ہیں۔ اول الذکر تقریباً سنہ ۵۰۰ء میں ہوا ہے۔ اس کی تصانیف مثلاً پرمان سموچے وغیرہ اپنی سنسکرت شکل میں اب موجود اور محفوظ نہیں ہیں۔ دھرم کیرتی کو دن ناگ کی تعبیر کرنے والا سمجھا جاتا ہے۔ اور یہ شنکر کا مخالف ہے۔ اس کی تصنیف نیائے بندو جو منطق کا ایک رسالہ ہے۔ اب دستیاب ہو گیا ہے۔ اور اس کی ایک قابل قدر تفسیر مصنفہ دھرم اوتار بھی موجود ہے۔ ہندو مصنفین نے ان دو مفکرین کی کتابوں کے بے شمار حوالے پیش کیے ہیں۔ کمار لبدھ (سنہ ۲۰۰ عیسوی) کے متعلق مشہور ہے کہ وہ ساوترانتک مذہب کا بانی ہے اس میں اور وئی بھاشک کے درمیان ہمیشہ حد فاصل کا معلوم کرنا ذرا مشکل ہے۔ یوگا چار کے خاص اساتذہ اسنگ اور واسو بندو دو بھائی تھے۔ یہ شاید تیسری صدی عیسوی میں ہوئے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ واسو بندو نے اپنی تعلیم ایک ساوترانتک کے طور پر شروع کی تھی لیکن بعد میں اپنے بھائی کے زیر اثر ایک تصور بن گیا اس کی تصنیف کی ہوئی 'ابھی دھرم کوش' اور اس کی تفسیر کا کچھ حصہ سنسکرت میں محفوظ ہے۔ یہ صرف اس مذہب کی نہیں بلکہ مجموعی طور پر تمام بودھی نظریہ پر ایک بڑی سند کا ماخذ سمجھی جاتی ہے۔ وہ تمام علم الوجود۔ علم النفس اور علم کائنات کی جامع تصنیف ہے اور نجات کے نظریے اور سنتوں کے نظریوں پر مشتمل ہے۔ اس کے موضوع کا وسیع حصہ تمام بودھی عقیدہ کے لیے مشترک ہے اس مذہب کی ایک اور خاص تصنیف لنکا او تار ہے۔ یہ نام اس لیے دیا گیا ہے کہ اس میں مندرج تعلیم کے متعلق فرضی یا خیالی طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ بدھ نے لنکا کے راکشسوں کے بادشاہ راون کو دی تھی۔
آخری مذہب مادھیہ میک کا خاص حامی مشہور ناگارجن ہے جو شاید اشوگھوش (سنہ ۱۰۰ عیسوی) کا شاگرد تھا وہ کنشک نامی بادشاہ کا خدا رسیدہ معلم تھا۔ اس کے علاوہ سنسکرت کا ایک بہت مشہور شاعر اور ڈراما نویس تھا جس کو خود کالیداس جیسی شہرت حاصل تھی۔ ناگارجن

کا تصنیف مول مدھیم کاریکا اور اس کی کئی ایک تفسیروں میں سے ایک تفسیر مصنفہ چندر کیرتی شائع ہو چکی ہے اور فلسفیانہ ادب کے سلسلہ میں ایک بہت ہی قابلِ قدر تصنیف ہے۔ ناگارجن کے شاگرد آریہ دیو کی لکھی ہوئی اس اسکول کی ایک اور اہم تصنیف شت شاستر یا چتو شتک ہے۔

ہم ان چار نظامات کو پہلے حقیقتیہ اور تصوریہ کی دو بڑی جماعتوں میں تقسیم کریں گے۔ اول الذکر جن کو ہین یان کہا جاتا ہے یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اشیا خارج میں موجود ہیں اور ہمارے علم کی محتاج نہیں ہیں اگرچہ بدھ مت کے عام مفروضہ کے تحت اشیا عارض یا صرف ایک لمحہ کی سمجھی جاتی ہیں۔ ثانی الذکر جن کو مہایان کہا جاتا ہے وہ تو ایسی اشیا سے بالکل انکار کرتے ہیں۔ اول الذکر میں سے وئی بھاشک تو یہ مانتے ہیں کہ اشیا کا بالراست ادراک ہوتا ہے اور ساوترانتک یہ مانتے ہیں کہ اشیا بالواسطہ جانی جاتی ہیں کیونکہ ناپائیداری کے نظریہ کے مطابق اشیا اس وقت موجود نہیں رہ سکتیں جبکہ ان کا ادراک ہوتا ہے۔

بودھی تصوریت بھی دو قسم کی ہے۔ پہلی قسم تو خالص موضوعیت ہے رہ نظریہ کہ علم محض داخلی چیز ہے اور حقیقت کا کوئی خارجی یا معروضی معیار نہیں ہے؛ اور ساوترانتکوں نے ادراک کی جو پیچیدہ تشریح کی ہے وہی اس کی وجہ فرض کی جا سکتی ہے۔ اس خیال کی پیروی کرنے والوں کو یوگ آچار کہتے ہیں۔ یہ ایک ایسی اصطلاح ہے جس کے معنی کچھ زیادہ واضح نہیں ہیں۔ اگرچہ سابقہ دو نظامات کے مطابق جہاں تک سوالِ کشن کا تعلق ہے علم صحیح ہے۔ لیکن اس لحاظ سے غیر صحیح ہے کہ اس میں تصوری اجزا شامل ہیں۔ یوگاچار کے نزدیک یہی ایک عین صداقت ہے اور اس کا تمام ما فیہ باطل ہے۔ اور دراصل جہاں کہیں عالم، معلوم اور علم ان تین اجزا کے ساتھ تجربہ کا آغاز ہوتا ہے تو یہ لوگ صرف آخری جزو یعنی "علم" کو ہی صحیح سمجھتے ہیں۔ ان کے لحاظ سے نہ موضوع ہے نہ معروض بلکہ تصورات کا ایک تسلسل ہے۔ وقوف جو خاص موقع پر خاص شکل اختیار کرتا ہے وہ کسی خارجی شئے سے متعین نہیں ہوتا جو اس وقت پیش کیا جاتا ہے بلکہ پچھلے تجربہ کی وجہ سے۔ یعنی محرک ہمیشہ باطن سے آتا ہے نہ کہ خارج سے۔ وہ کسی طرح خارج میں وجود رکھنے والی اشیا کا محتاج نہیں ہے بلکہ یہ پتہ لگایا گیا ہے کہ گزشتہ تجربہ کا چھوڑا ہوا ایک ارتسام (واسنا) ہے جو اپنی باری میں ایک دوسرے ارتسام کی طرف واپس جاتا ہے اور وہ ایک دوسرے تجربہ کی طرف اور اس طرح ایک لامحدود بے آغاز سلسلہ جاری ہے۔ اور یہ ذہن نشین کرنا چاہیے کہ اس سلسلہ

میں کسی خاص منزل پر بھی تجربہ کسی خارجی چیز کے سبب سے نہیں ہوتا۔ دوسرے الفاظ میں تصورات کے معنی خود تصورات کے سوائے اور کچھ نہیں ہیں اور چونکہ یوگا چار ان تصورات (وگیان) کے سوائے اور کسی چیز پر عقیدہ نہیں رکھتا اسی لیے اس کو وگیان وادی بھی کہتے ہیں۔

اس انتہا پسند نظریہ کی تائید جن دلیلوں کے ذریعہ کی جاتی ہے۔ ہم ان میں سے بعض خاص دلائل کا ذکر کریں گے۔ پہلے تو صریحی طور پر خواب کی تمثیل پیش کی جاتی ہے۔ جہاں کہ تجربہ بغیر کسی خارجی شئے کی مطابقت کے وقوع پذیر ہوتا ہے۔ اور باطنی افکار ہی خارجی طور پر دکھائی دیتے ہیں۔ دوسرا استدلال اس خیال پر مبنی ہے جس کو یوگا چار تمام بودھوں کے ساتھ مشترکاً اختیار کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ وقوف اپنی ذات سے آگاہ ہوتا ہے۔ اپنی ذات سے واقف ہونے والے وقوف میں ایک ایسی صورت پائی جاتی ہے جس میں عالم اور معلوم بعینہ ایک ہوتے ہیں۔ اور یوگا چار یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ تمام تجربوں میں بھی یہی صورت ہوسکتی ہے۔ اور اس کی کوئی معقول وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ جو تشریح ایک صورت میں لغو نہیں کہلا سکتی تو دوسری صورت میں لغو کیوں کہلائے۔ ایک صراحی کی آگاہی میں بھی علم اور معلوم بعینہ ایک ہوسکتے ہیں۔ اس طرح تمام علم فقط علم ذات ہے گیان اور اس کے مافیہ میں جو فرق نظر آتا ہے وہ ایک دھوکا ہے جیسے کہ چاند ایک چاند دھوکے سے دو نظر آتے ہیں۔ اپنے نقطہ نظر کی حمایت میں ایک تیسری دلیل کا ذکر جو یوگا چار کرتا ہے وہ ایک غیر متبدل ربط ہے جو وقوف اور اس کے مافیہ کے درمیان موجود ہے۔ افکار اور اشیاء ہمیشہ ایک ساتھ نظر آتے ہیں اور بغیر ایک دوسرے کے کوئی بھی نظر نہیں آتا۔ اس لیے ان دونوں کو مختلف سمجھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ ان کے متعلق یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ وہ ایک ہی جزو کے مختلف پہلو ہیں۔ آخر میں یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ مفروضہ اشیاء مختلف لوگوں کو مختلف طور پر متاثر کرتی ہوئی نظر آتی ہیں بلکہ ایک ہی شخص کو مختلف اوقات میں مختلف نظر آتی ہیں۔ لیکن اگر اشیا حقیقی ہوں اور اپنی متعین خصوصیات رکھنے والی ہوں تو مندرجہ بالا صورت حال ناقابل تشریح ہوگی۔ یہ استدلال تقریباً ویسے ہی ہیں جو عام طور پر موضوعیت کو ثابت کرنے کی حمایت میں پیش کیے جاتے ہیں اس زاید صورت حال کے ساتھ کہ یہاں ہر ایک شئے لمحہ بھر کے لیے عارضی خیال کی جاتی ہے۔ لیکن اشیا ہرگز ایسی نہیں ہیں کہ ہمیں ٹھیک

طور سے منوا سکیں۔ مثال کے طور پر ان میں سے آخری دلیل میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اشیائے تجربی کی کوئی اصلی نوعیت نہیں ہو سکتی کیونکہ کوئی دو شخص اپنے ادراک میں متفق نہیں ہوتے اس استدلال میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ نہ صرف دو مختلف ادراک کرنے والے آپس میں متفق ہوں بلکہ جب کبھی کوئی شئے پیش کی جاتی ہے تو اس کو قطعی طور پر ایسی ہی محسوس کرنی چاہیے جیسی کہ وہ ہے۔ لیکن یہ بھول جاتے ہیں کہ مافیہ جو محسوس کی جاتی ہے اس کا موضوعی رخ بھی ہو سکتا ہے اور ساتھ اسی وقت وہ خارج میں حقیقی شئے کو بھی ظاہر کر سکتی ہے۔ اس لیے ادراک کے مسئلہ میں انفرادی اختلافات کے باعث لازمی طور پر یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ خارجی اشیاء کا وجود ہی نہیں ہے۔ اس پر بھی یوگا چار کا استدلال ایک منفی قوت رکھتا ہے جو آسانی سے مسترد نہیں کیا جا سکتا بلکہ وہ حقیقت کی حمایت کرنے میں مخالف نقطہ نظر کی غیر ثبوت پذیری کو ظاہر کرتے ہیں۔

بودھی تصوریت کا دوسرا نظام جس پر ہمیں غور کرنا چاہیے وہ مادھیہ میک ہے۔ ایک مفہوم میں بدھ کی تعلیم کا یہ بہت اہم ماحصل ہے۔ اور اسی قدر مناسب طور پر اس کی جانچ کرنا بھی مشکل ہے۔ علم کے متعلق مادھیہ میک کا نظریہ بالکل ہی عجیب وغریب ہے اب تک ہم نے غور کیا ہے کہ عام تجربہ کا ایک نہ ایک پہلو صحیح خیال کیا جا سکتا ہے۔ مذکورہ بالا تینوں نظامات کم از کم موضوع کے تسلسل کو بغیر ثبوت کے حقیقی تسلیم کر لیتے ہیں مادھیہ میک اپنے نقطہ نظر میں بالکل انقلابی ہیں اور کل علم کی صحت پر اعتراض کرتے ہیں ان کا خیال یہ ہے کہ اگر علم پر نکتہ چینی ضروری ہے تو وہ علم کی ہر صورت پر کی جانی چاہیے اور اس کے کسی حصہ کی صحت کو عیاں بالذات نہ سمجھنا چاہیے۔ عام طور پر ہم یہ جانتے ہیں کہ علم کے ذریعہ ہی حقیقت تک پہنچتے ہیں۔ بہر حال جب ہم اس مفروضہ حقیقت کی تلاش کرنا شروع کرتے ہیں تو ہمیں پتہ چلتا ہے کہ اس پر تمام قسم کے تناقض ذات کے اعتراضات کی بوچھار شروع ہو جاتی ہے۔ قوت فکریہ یکدم اس کے کھوکھلے پن کو ظاہر کر دیتی ہے۔ جوں ہی کہ اشیاء کا سوچ بچار کیا جاتا ہے وہ منتشر ہو جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر۔ بتایئے۔ ایک صراحی کی نوعیت کیا ہے جس کا علم ہم پر ظاہر کیا جا رہا ہے۔ اگر ہم اپنے سے دریافت کریں کہ کیا وہ اجزا کا مجموعہ ہے یا ایک کلی شئے ہے تو ہم کسی صورت کی بھی تشفی بخش طور پر تائید کرنے کے قابل نہیں ہیں۔ کیونکہ اگر وہ اجزا کا مجموعہ ہے تو اس کو بالآخر سالمات کا مجموعہ ہونا چاہیے اور غیر مرئی

اجزا کا مجموعہ ہمیشہ لازمی طور پر غیر محسوس ہی ہوگا۔ اس مشکل سے بچنے کے لیے اگر ہم اس کو اس کے عناصر ترکیبی کے علاوہ ایک کامل کُل فرض کریں تو ہم ان دونوں کی نسبت کو تشفی بخش طور پر سمجھانے میں قاصر رہیں گے۔ اس طرح ہم یہ بھی بیان نہیں کرسکتے ہیں کہ ایک حقیقی شے کے متعلق کیا رائے ظاہر کریں۔ آیا وہ موجود ہے یا غیر موجود۔ اگر ایک صراحی ہمیشہ سے موجود ہے تو اس امر کا جواب دینا مشکل ہے کہ اس کو بتانے کی کیا ضرورت ہے۔ اور اس کو بتانے والے کی کارکردگی فضول معلوم ہوتی ہے۔ اور اگر ہم یہ فرض کریں کہ وہ ایک زمانہ میں غیر موجود رہتی ہے اور بعد کو وجود میں آتی ہے تو ہم ایک ہی شئے پر موجود ہونے اور غیر موجود ہونے کا حکم لگادیں گے اور اس سبب سے اس کی نوعیت ناقابلِ فہم ہوجائے گی۔ ان مشکلات سے بچنے کا یہی طریقہ ہے کہ ان اشیاء کو یہ سمجھا جائے کہ ان کا کوئی اصلی خاصہ ہی نہیں ہے۔ لیکن یہ نقطہ خیال سوبھاؤ واد کے بالکل متضاد ہوجائے گا۔ یہی حُجت وگیان یا تصور کے ساتھ بھی کی جاسکتی ہے۔ اور اس کو بھی اسی بنا پر خارج کیا جاسکتا ہے کہ اس میں اپنی کوئی اصلیت نہیں ہے یا یہ کہ ایک ایسی شئے ہے جو بذات خود نہیں ہے۔ اس نہج کا استدلال مادھیمیک کو اس نتیجہ پر پہنچاتا ہے کہ اگرچہ علم سے تجرباً زندگی کی غرض پوری ہوجاتی ہے اور اس حد تک جیسی کہ صورت حال ہو وہ علم صحیح بھی ہوسکتا ہے اور غلط بھی۔ لیکن یہ ناممکن ہے کہ اس کو کوئی مابعدالطبیعاتی اہمیت دی جاسکے۔ تمام علم نسبتی ہے خواہ ادراکی ہو یا استخراجی۔ ایسا کوئی علم نہیں ہے جو "مطلقاً" صحیح ہو۔ اس لیے مادھیمیک نہ خارجی حقیقت کو تسلیم کرتا ہے نہ باطنی کو۔ چنانچہ اس کے نظریہ کو شونیہ واد یا کالعدم کا نظریہ کہا جاتا ہے۔ اس نظریہ کو مستقل بنیاد پر قائم کرنے کا نرالا طریق عمل اس کا ایجاد کیا ہوا ہے۔ اگرچہ دوسرے مفکرین نے بھی اس کو استعمال کیا ہے۔ اس کو دو قسموں میں تقسیم ہونے والا طریقہ کہا جاسکتا ہے اور یہ زمانہ جدید کے برآڈلے کے اختیار کیے ہوئے طریقہ کے مشابہ ہے اس طریق عمل سے وہ ظاہر کرنا چاہتا ہے کہ فلسفہ کے عام تصوّرات کیونکہ متناقض بالذات ہیں اور ادعائی مفروضوں کے سوائے اور کچھ نہیں۔ ناگارجن اپنی لکھی ہوئی کاریکا کے ایک سے زیادہ ابواب میں یہ رائے ظاہر کرتا ہے کہ حرکت کے مانند تصورات کس قدر ناقابلِ فہم ہیں۔

اگر مادھیمیک کے لیے ادراک اور انتاج دونوں عارضی قدر و قیمت رکھتے ہیں تو ثانی الذکر چاروں نظامات میں عارضی قدر رکھتا ہے۔ کیونکہ بودھی نظریہ کے مطابق تمام علائق

باطل ہیں۔ اس لیے انتاج جس کے دو حدود کا انحصار فرضی نسبت پر ہوتا ہے صحیح نہیں ہوسکتا اس کے علاوہ یہ پرمان حقیقیہ نظامات کے مطابق بھی صرف تصوری ترکیب یا سامانیہ لکشن سے مناسبت رکھتے ہیں۔ اس لیے کسی آخری صداقت کا دعوے نہیں کرسکتا۔ دگ ناگ کہتا ہے کہ انتاج کے تمام سلسلہ کا حوالہ فکر سے عاید کیا جاتا ہے اور خارجی حقیقت سے اس کا کوئی علاقہ نہیں ہے۔ ادراک کے بارے میں یوگا چار کا نظریہ وہی رتبہ رکھتا ہے جو مادھیہ میک کا ہے کیونکہ یہ بھی خارجی اشیاء کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے۔ بے شک وہ وگیان یا ایک لمحے کے لیے "تصور عارضی" کو حقیقی تسلیم کرتا ہے اور یہ بھی مانتا ہے کہ اس کا علم بالراست ہوتا ہے۔ لیکن وہ اپنے آپ سے آگاہ ہوجاتا ہے اس لیے لفظ کے معمولی مفہوم میں ادراک نہیں۔ ساوترانتک نقطہ خیال سے بھی ادراک کی صداقت قطعی نہیں ہوسکتی۔ اس لیے کہ وہ خارجی کائنات کو محض ایک مفروضہ کے طور پر خیال کرتا ہے۔ اس لیے اس پر یقین نہیں کیا جاسکتا صرف وئی بھاشک مذہب میں جہاں خارجی اشیاء کو حقیقی تسلیم کیا جاتا ہے اور علم بھی بالراست حاصل ہوتا ہے وہیں ادراک کو کسی آخری منطقی قدر کا مستحق قرار دیا جاسکتا ہے۔

بدھ کے پیرو صرف یہ دو پرمان تسلیم کرتے ہیں۔ اور زبانی شہادت کی طرح دوسرے پرمانوں کو استنتاج کے تحت سمجھتے ہیں۔ اس سے ہمیں یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ روایت کو مسترد کردیا جاتا ہے بلکہ اس کو پرمان کے طور پر نامزد کرنے میں جو منطقی حیثیت مراد ہوتی ہے اس سے انکار کیا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے اس کا خیال ویشیشک کے خیال سے مطابقت رکھتا ہے۔

بدھ مت نے گیان کو جو مقام دیا ہے وہ بہت ہی غیر معین ہے۔ ممکن ہے کہ علم زندگی میں قابل قدر ہو۔ لیکن اس کی مابعد الطبیعاتی اہمیت کچھ بھی نہیں ہے۔ یہ طرز فکر بدھ مت کے معیار صداقت کی توجیہہ کرتا ہے یعنی کہ صداقت مشتمل ہے زیر بحث معروض کو حاصل کرنے کی قابلیت پر۔ وہی علم صحیح ہے جو بلند کی ہوئی توقعات کی توثیق کرے۔ بذات خود اس نقطہ نظر میں کوئی اجنبیت معلوم نہیں ہوتی اور اس کی تائید کرنے والے مشرق اور مغرب دونوں جگہ پائے جائیں گے۔ بدھ مت کی خصوصیت اس میں ہے کہ علم کی عملی تصدیق جو ممکن ہے اس کو قریب قریب صحیح سمجھا جاتا ہے۔ اور قریب قریب صحیح تصدیق کا یہی مطلب ہے کہ ایسی تصدیق عملی زندگی کے مطالبہ کو تشفی دینے کے لیے کافی بھی جاتی ہے اور اس لیے علم اور تحقق کے درمیان

جو اختلاف موجود ہے وہ توجہ سے محروم رہ جاتا ہے۔ گویا کہ علم صرف راہ عمل روشن کر دیتا ہے۔ اور جب تک کہ وہ اس طرح کامیابی کے ساتھ کرتا رہتا ہے اس کو صحیح سمجھا جاتا ہے۔ انتاج میں اشیاء ہمیشہ تصوری ترکیب کی ہوتی ہیں جو فرضی ہونے کے باعث غیر حقیقی ہوتی ہیں۔ تاہم زندگی میں کارآمد ہوتی ہیں اس لحاظ سے کہ وہ اشیاء کے اس سلسلہ کی طرف لے جاتی ہیں جن کے ساتھ ان کے مافیہ کا ربط ہوتا ہے۔ اس طرح علم کی آخری اہمیت نہ صرف ایک کم درجہ کی ہے بلکہ اس کی عملی قدر بھی فقط ضمنی ہے۔

چاروں بودھی نظامات کے علم کے نظریوں پر بحث کے بعد عارضیت کے نظریہ کے متعلق کچھ کہیں گے۔ بدھ کے پیروں کو یہ نقطہ خیال جنچتا نہیں کہ تبدیل ہونے والی شئے بدلتی ہوئی خصوصیات میں بھی مضبوطی کے ساتھ قایم رہے۔ بلکہ وہ اس امر کی تائید کرتے ہیں کہ تمام تبدیلی لازمی طور پر مجموعی ہوتی ہے۔ یعنی تغیر سے مراد انقلاب ہے نہ کہ ارتقا۔ بدھ کا پیرو کون اور تکون کی کسی نسبت سے بالکل انکار کرتا ہے۔ ان کے نقطہ خیال سے کون کا کوئی وجود ہی نہیں اور صرف تکون کی ہی ایک حقیقت ہے۔ اور تغیر نہ صرف مجموعی ہے بلکہ دوامی ہے۔ یہ نتیجہ ہے حقیقت کے اس تصور کا جو اس نظام میں عزیز رکھا جاتا ہے۔ یعنی وہ علتی کارکردگی یا کسی شئے کو متاثر کرنے کی استعداد پر مشتمل ہے۔ مثال کے طور پر ایک تخم ایک کونپل کا سبب بنتا ہے اور مجموعی تغیر کے اصول کے مطابق وہ اس وقت بالکل مختلف ہو جاتا ہے اور تخم کے کسی کم از کم باقی حصہ کے بغیر رہتا ہے۔ تخم میں کونپل کو پیدا کرنے کی اس کی استعداد یکدم اپنے آپ ظہور میں آجانا چاہیے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو ہم کارکردگی کو طوالت دیں گے یا تعلق رکھیں گے جس کو بدھ مت اجتماع نقیضین قرار دیتا ہے۔ یہ امر ناقابل قیاس ہے کہ ایک شئے کسی چیز کو پیدا کرنے کے قابل ہے اور اس پر بھی وہ پیدا نہ کرے یا ایک کے بعد ایک چھوٹا چھوٹا حصہ پیدا کرے۔ امکانی قوت تو کارکردگی کی کمی کا دوسرا نام ہے اور کرنے اور سکنے کے درمیان فرق بھی وہی ہے اس لیے یہ تسلیم کیا جانا چاہیے کہ اگر کوئی شئے کسی قسم کی قابلیت رکھتی ہے تو اس کو یکدم پورے طور پر ظہور میں آجانا چاہیے۔ اور چونکہ کوئی چیز اس وقت موجود بھی جا سکتی ہے جبکہ وہ عمل کرتی ہے اس لیے اس کو عارضی ہونا چاہیے۔ اب اس خیال کی روشنی میں کہ حقیقت کی تنہا جانچ عملی کارکردگی یا ایک لمحہ کی تھرتھراہٹ ہے۔ اگر ہم اس تخم کا خیال کونپل بننے کے پیشتر کے لمحوں میں کرتے ہیں تو اس سے متفق ہونا پڑے گا کہ

وہ ان لمحوں میں کسی نہ کسی عمل کے ساتھ وابستہ ہو گیا کیونکہ اگر وہ اس وقت بے کار ہو اور کوئی کام نہ کرے تو وہ غیر حقیقی ہوگا اور کسی ایجابی شئے مثلاً کونپل کو پیدا نہ کر سکے گا۔ ان لمحوں میں اس کو کارگزار خیال کرنے کا ایک طریقہ صرف یہ ہے کہ اس کو یوں سمجھا جائے کہ دوسرے لمحے ہی میں وہ اپنے مانند اور کچھ پیدا کر رہا ہے۔ اس لیے تخم کبھی بے شغل نہیں ہے البتہ جب کہ وہ کونپل بن جاتا ہے تو فرق اتنا ہوتا ہے کہ وہ تخم کے طور پر کام جاری رکھنے کی بجائے اس کے سلسلہ کی نوعیت بدل جاتی ہے۔ لیکن ایک سلسلہ اسی قدر مسلسل حرکت ہے جس قدر کہ دوسرا۔ یہ نظریہ ظاہر کرتا ہے کہ ایک ساکن تخم کسی منزل پر کونپل میں بدل جانے کی بجائے تخم کا ایک سلسلہ پیش کرتا ہے جو کونپل کے سلسلہ میں بدل جاتا ہے جبکہ کوئی نئے حالات ظاہر ہو جاتے ہیں۔ یہ ظاہر کر کے کہ کسی شئے کو فنا کرنے کے لیے کچھ بھی خارجی علتوں کی ضرورت نہیں ہے اس طرح کا نتیجہ نکالا جا سکتا ہے۔ فنا کے بیج ہر ایک شئے میں پنہاں رہتے ہیں جو اس لحاظ سے ایک لمحے سے بڑھ کر نہیں رہ سکتے۔ معمولی طور پر فنا کے جو اسباب خیال کیے جاتے ہیں اس کی تشریح اس طرح کی گئی ہے کہ وہ بھی کسی دوسرے سلسلہ کا سبب بن جاتے ہیں مثلاً صراحی کو توڑنے یا فنا کرنے کا سبب ایک لکڑی صراحی کو فنا کر کے ٹھیکریوں کے ایک دوسرے سلسلے کو پیدا کر دیتی ہے کیونکہ یہ کہنے کے تو کوئی معنی نہیں ہو سکتے کہ نیستی کو پیدا کیا جا رہا ہے اگر ایک شئے اپنے آپ کو مٹا نہیں ڈالتی تو پھر کوئی چیز بھی اس کو نیست و نابود نہیں کر سکتی۔ اور اگر وہ خود ظاہر ہونے کے دوسرے لمحہ میں اپنے آپ کو فنا نہیں کر ڈالتی تو دنیا بھر میں کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کہ وہ کبھی اور کسی طرح بھی فنا ہو سکے۔ اس لیے اگر اشیاء عارض نہیں ہیں تو ان میں سے ہر ایک شئے کو ابدی ہونا پڑے گا۔ اور یہ نتیجہ تو کسی کو بھی قابل قبول نہیں ہے۔

دوسرے ہندی نظامات کے حامیوں نے حقیقت کے اس تصور کی کئی ایک طریقوں سے نکتہ چینی کی ہے۔ اگر ہر ایک شئے مسلسل حرکت ہے اور مسلسل اس کی تجدید کی جا رہی ہے تو کسی قسم کی شناخت ممکن نہ ہوگی۔ بدھ کا پیرو اس اعتراض کے جواب میں شناخت کی تاویل کر دیتا ہے۔ جیسا کہ پہلے مختصراً بیان کیا گیا ہے۔ اس کے خیال کے مطابق پہچان علم کا کوئی سادہ علاحدہ جزو نہیں ہے بلکہ حافظہ اور ادراک کا مرکب ہے۔ اور ہم جو کچھ اس سے سمجھتے ہیں یہ کوئی ایک شئے نہیں ہوتی جیسا کہ اکثر ہم فرض کرتے ہیں بلکہ دو مختلف ہوتی ہیں اگرچہ وہ ایک ہی سلسلہ کی رکن ہوتی ہیں۔ بدھ دریافت کرتا ہے کہ ایک ہی شئے کس طرح دو مختلف زمانی ماحول میں دکھائی

دے سکتی ہے؟ دوسرے الفاظ میں اشیا ء دو لمحوں میں صرف یکساں ہوتی ہیں۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ اس موقع پر ہمارا یہ احساس ہوتا ہے کہ ہم اس شئے کا ادراک کر رہے ہیں جس کا ادراک اس سے قبل کیا گیا تھا جیسا کہ ارادی ردِّ عمل میں شناخت سے نتیجہ کے طور پر ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن وہ اس احساس کو ایک دھوکا خیال کرتا ہے۔ مثال کے ذریعہ سمجھانے کے لیے وہ چراغ کے شعلہ کا حوالہ دیتا ہے کہ اگر شناخت کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو دو مختلف لمحوں میں شعلہ کے مسالہ کی عینیت قائم ہو جاتی۔ جو اگرچہ معمولی طور پر بغیر کسی ثبوت کے فرض کر لی جاتی ہے لیکن غلط سمجھی جاتی ہے۔ تمام شناخت ایک زمانہ ماضی کا حوالہ دیتی ہے جس کو ادراک اس طرح سمجھنے کے قابل نہیں ہے۔ جس طرح کہ زمانہ حال کو حافظ ظاہر نہیں کر سکتا۔ اس کی مخلوط خصوصیت کو نظر انداز کر کے علم کی ایک واحد اکائی ماننا بالکل غلط ہے۔ اس خیال کے نکتہ چینیوں کی خاص دلیل کی بنیاد اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ ایک علم کا غیر صحیح ہونا دوسرے ایسے علم کے ذریعہ رد کر دینے سے قائم کیا جاتا ہے جس کو بہتر تائید حاصل ہے۔ چراغ کے شعلہ کی صورت میں جس کو بطور مثال پیش کیا گیا ہے۔ بتدریج تیل کا ختم ہو جانا اس امر کی دلیل ہے کہ شعلہ کا مسالہ کوئی دو منزلوں میں بعینہ وہی نہیں تھا۔ لیکن ہر ایک چیز میں ایسا اظہار پایا نہیں جاتا۔ بلکہ تحقیق سے دوسری صورتوں میں شئے کی عینیت کی تصدیق ہوتی ہے چراغ کے شعلہ کی مثال سے صرف اس قدر ظاہر ہوتا ہے کہ شناخت ہمیشہ صحیح نہیں ہوتی۔ اور یہ تو دراصل علم کی ہر صورت میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ حقیقی کی تعریف اگر مسبب اہل کے طور پر کی جائے تب بھی اس کی تنقید ہوتی ہے۔ اگرچہ عام طور پر بدھ کی تعلیم کے مطابق ایک سلسلہ کبھی ختم نہیں ہوتا بلکہ صرف کسی دوسرے میں تبدیل ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ تخم ایک کونپل میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ لیکن چند مستثنیات تسلیم کی گئی ہیں۔ جن میں سے ایک خودی کا سلسلہ ہے جبکہ ایک ارہنت مر جاتا ہے۔ اور نروان حاصل کر لیتا ہے۔ تو یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ زیر بحث خودی کے سلسلہ کا آخری رکن حقیقی ہے یا نہیں کیونکہ مفروضہ کی بنا پر کسی جانشین کو پیدا نہیں کرتا تو علتی طور پر وہ اہل نہیں ہو سکتا اور اس لیے وہ حقیقی نہیں کہلا سکتا۔ اور اگر وہ غیر حقیقی ہے تو اگلا ماقبل بھی غیر حقیقی ہوگا۔ اس طرح اس کے قبل کے سب غیر حقیقی ہوں گے۔ یہاں تک کہ تمام سلسلہ ایک من گھڑت بات کی طرح غائب ہو جائے گا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یا تو نروان کے تصور کو ناقابل حصول سمجھ کر اس سے ہاتھ دھونا پڑے گا یا [illegible] ی یا 'انا' جو نروان کے مشتاق کی

نمائندگی کرتا ہے اس کو غیر موجود تسلیم کرنا پڑے گا۔
بدھ مت کے چار نظامات میں سے وئی بھاشک کو کثرت وجودی حقیقت کہا جاسکتا ہے۔ وہ تیزی سے گزرتے ہوئے غیر محدود سوالکشنوں کے وجود کو تسلیم کرتا ہے اور ان ہی کو خارجی کائنات کا اکیلا باعث قرار دیتا ہے۔ یہ طرح طرح کے ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان میں کوئی وحدت کا اصول پنہاں نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کو سواللکشن یعنی خالص حس کا مواد کہا جاتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک بے مثال ہے اور صرف اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے جس طرح کہ وہ خود ہے۔ ہر ایک سوالکشن اپنے سلسلہ میں اس سے پہلے کے سوالکشن سے پیدا ہوتا ہے اور اپنی باری میں اس سلسلہ میں دوسرے آنے والے کا سبب بنتا ہے۔ لیکن دوسرے طریقہ سے وہ بالکل قائم بالذات اور بغیر کسی نسبت کے ہے کیونکہ سوالکشن کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ حاسوں کے ذریعہ اس کا بالراست احساس ہوتا ہے۔ اس لیے ان کا شمار خالص حس کے مواد میں ہوتا ہے۔ جب ان کا ادراک ہوتا ہے تو ہمیشہ ان کے ساتھ چند موضوعی تعینات (کلپنا) ہوتے ہیں جن کو پانچ جماعتوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ کُلّیت (جاتی) کیفیت (گُن) عمل (کرم) اسم (نام) جوہر (دروِیہ) یا دوسرے الفاظ میں جوہروں کی آپس کی نسبت۔ ہم انھیں مقولے بھی کہہ سکتے ہیں۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ مقولے صرف فکر کے ہیں۔ کوئی شئے جو ہمیں نظر آتی ہے وہ انھیں کے توسط سے دکھائی دیتی ہے۔ وہ محض سوالکشن کے طور پر نظر نہیں آتی بلکہ ایک جماعت سے تعلق رکھنے والی یا ایک نام رکھنے والی جیسے ایک جوہر کا ایک مخصوص عرض ہوتا ہے یا جیسے ایک جوہر کی دوسرے جوہر سے نسبت رکھنے والی چیز کے طور پر نظر آتی ہے۔ چنانچہ ادراک میں واقعی حاسوں کے ذریعہ پیش ہونے والے مواد سے بڑھ کر اور بھی بہت کچھ شامل ہے۔ یہ اضافے کچھ مادی عوارض نہیں ہیں بلکہ ذہنی صورتیں ہیں جو سوالکشن یا شئے بذات خود پر برمحل پہلے سے ہی عائد کی گئی ہے۔ اس طرح اگر یہ فرضی یا خیالی ہیں لیکن عملی زندگی میں ان کی بڑی اہمیت ہے۔ کیونکہ یہ دو اشیا کے درمیان تمیز اور موافقت کے ذرایع ہیں جن کی امداد سے ہم اپنی روزمرّہ کی زندگی کے کام چلاتے ہیں۔ مکان اور زمان میں بھی ویسی ہی موضوعی تدبیریں ہیں۔ شئے بذات خود میں نہ تو امتداد ہے نہ مدت۔ لیکن وہ الگ الگ شمار نہیں کیے جاتے کیونکہ ان کا تصوّر نسبتی ہے۔ اور اس لیے وہ پہلے سے ہی آخری مقولہ میں شامل ہیں۔
یہاں تک ہم نے خارجی کائنات پر غور کیا ہے۔ جیسی کہ وہ ہمارے آگے پیش کی جاتی ہے

یہ اگرچہ حقیقت پر بنیاد رکھتی ہے مگر زیادہ تر موضوعی ہے۔ اور اس لیے اس نظریہ کی حقیقت سادگی سے کہیں دور ہے۔ بہر حال سوالکشن یا اشیا بذات خود جس کا ہم نے ذکر کیا ہے اساسی نہیں ہیں بلکہ چند اولین عناصر سے تشکیل پائی ہیں۔ اور اس لیے سب کی سب ثانوی ہیں۔ حقیقت کے اساس عناصر یا بھوت جس کا ذکر پہلے ہی کیا جا چکا ہے ان کو سالمات کہا جاتا ہے۔ اس لیے دئی بھاشک کے تصور کائنات کو سالماتی کہا جا سکتا ہے۔ لیکن یہاں سالمات یا ذرات سے ہمیں یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ وہ کوئی قائم رہنے والی اشیا ہیں جیسا کہ جین اور ویشلشک نظریوں میں سمجھا جاتا ہے ذہن کی باطنی دنیا کے بارے میں ایک متوازی جماعت بندی اختیار کی گئی ہے جس میں پانچوں سکندہ مل کر شخصیت کے قائم مقام ہوتے ہیں۔ اِن میں سے وگیان سکندہ "کو چت" کہا جاتا ہے۔ اور چاروں سکندہ کو چت کہتے ہیں کیونکہ وہ چت سے حاصل کیے جاتے ہیں۔ خیال یہ ہے کہ شعور ذات عارضی تصوّرات کے سلسلہ کے طور پر بنیادی ہے۔ اور دوسری نفسیاتی خصوصیات میں نظر آنے والی تبدیلیاں ہیں۔ وہ محض بروقت پیش کیے جانے والے بیرونی اجزا پر منحصر نہیں ہیں بلکہ ان کا انحصار فرد کی صلاحیت پر بھی ہوتا ہے۔ چنانچہ ذہنی حیات میں زمانہ حال کو متعین کرنے میں ماضی کا بہت ہی اہم حصہ ہے۔ اگرچہ 'چیت' کو احساس ادراک اور ذہنی رجحانات کے طور پر بیان کرنا سمجھ میں آجاتا ہے۔ لیکن روپ سکندہ میں مشکل محسوس ہوتی ہے کیونکہ وہ مادی ڈھانچہ کو ظاہر کرتا ہے اور اس لیے اس کو نفسیاتی نہیں کہا جا سکتا۔ اس مشکل کو ہندو مصنفین نے نوٹ کیا ہے۔ اور وہ اس طرح تشریح کرتے ہیں کہ مادہ جس حد تک کہ حاسوں کو تشکیل دیتا ہے جو کہ فکر کے آلات ہیں اس کو جاننے والے موضوع میں شامل کرنا حق بجانب ہے۔ یا شاید ہمیں یہ کہنا چاہیے کہ اس کا شمول ایک شخصیت کے مطالعہ پر دلالت کرتا ہے جو نہ صرف اپنے ہی ذہن اور اس کے اعضا کو شامل کرتا ہے بلکہ اس میں مادی کائنات کا وہ پہلو بھی داخل ہے جس کا ادراک ایک فرد کو ہوتا ہے اور اس کے مقاصد سے نسبت رکھنے کی وجہ سے اس کو اس کی خودی کی دُنیا سمجھ سکتے ہیں۔

دئی بھاشک کے نظریہ کائنات کی ایک بدیہی تنقید یہ ہے کہ جس قسم کے سوالکشن یا شئے بذات خود کو وہ تسلیم کرتا ہے وہ تو نہیں کے برابر ہے اور اس کو غیر ضروری سمجھ کر ترک کیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ دوسرے ہندی نظامات کے حامی بتاتے ہیں کہ وہ ایک ایسی شئے کا بے ضرورت اضافہ ہے۔ جس کے متعلق دراصل کچھ بھی کہا نہیں جا سکتا۔ بے شک دئی بھاشک

دعوے کرتا ہے کہ وہ ممکن الادراک ہے۔ لیکن جیسا کہ ادیوت کار واضح کرتا ہے کہ وہ ایک گونگے آدمی کا خواب ہے۔ بہر حال جس حد تک کہ وہ ایک خارجی کائنات میں یقین قائم رکھتا ہے یہ نظریہ بمقابلہ یوگاچار کی موضوعیت کے زیادہ تر قدیم تعلیم کا وفادار ہے۔ اگرچہ وہ بھی معروضی حقیقت کی تحقیق کی خاطر انحراف کے نشان ظاہر کرتا ہے۔ ابتدائی بدھ مت کی طرح یہاں تحقیق کی صورت محض عملی اور نفسیاتی نہیں ہے بلکہ منطقی اور مابعد الطبیعاتی ہے۔ یا دوسرے الفاظ میں اس طرح تشریح کی جا سکتی ہے کہ انسان کے مطالعہ کے ساتھ اب مادہ کے مطالعہ کا بھی اضافہ ہو گیا ہے۔ دوسرے بودھیوں کی طرح وئی بھاشک نے گوتم کی تعلیمات کے مفہوم کو بڑی کوشش سے حاصل کرنے کی سعی کی ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ وہ ماقبل آخر منزل پر آکر اس خوف سے رُک گیا کہیں اس کے ساتھ تشدّد نہ کر بیٹھے۔ لیکن دوسرے مذاہب نے تحقیقات کو اور بھی بہت آگے بڑھایا ہے۔

ساوترانتک کی حیثیت وئی بھاشک سے بالکل ملتی جلتی ہے۔ سوائے اس کے کہ سوالکشن کے وجود کو ادعائی طور پر وثوق کے ساتھ کہنے کی بجائے وہ ان کو مفروضہ کے طور پر تسلیم کر لیتا ہے تاکہ تجربہ کی توجیہہ کی جا سکے شاید وئی بھاشک کے مقابلہ میں ساوترانتک ایک شعوری ترقی کا اظہار کرتا ہے کیونکہ ایک باوصول نظریہ پیش کرنے میں ثانی الذکر کو ساوترانتک سے قبل سمجھا جاتا ہے۔ یوگاچار کا نقطہ خیال اساسی طور پر مختلف ہے۔ لیکن وہ اس لحاظ سے زیادہ با اصول ہے کہ تمام خارجی کائنات کی ایسی تشریح کرتا ہے کہ وہ اس لحاظ سے تخلیق ہے۔ اور اس طرح سوالکشن اور سامانیہ لکشن کی تفریق کو بالکل مٹا دیتا ہے۔ ساوترانتک بیان کرتا ہے کہ اگر تصور یا خیالی تصویر کو ذہن اور اس کے معروض کے درمیان ایک ضروری رابطہ خیال کیا جاتا ہے تو معروض کو فرض کرتے ہیں کوئی ضرورت ہی نہیں بشرطیکہ ہم ذہن میں تصور یا خیالی تصویر کے ظہور کی کسی دوسرے طریقہ سے توجیہہ کر سکیں۔ اور دراصل یہی وہ نقطہ خیال ہے جو یوگاچار اختیار کرتا ہے۔ اور ساوترانتک کے نظریہ کے مطابق تسلیم کیے ہوئے مفروضی بیرونی دائرہ کو کالعدم کر دیتا ہے یہ قبول کر کے کہ ذہن خود انفرادی تصوّرات کو پیدا کر سکتا ہے۔ اس لحاظ سے یوگاچار کے مطابق اشیاء ذہن سے مقابلہ پر نہیں آتیں بلکہ ذہن سے پیدا کی جاتی ہیں اس نظریہ میں نہ صرف عمومیت۔ کیفیت وغیرہ کو بلکہ ظواہر کے تصوّر کو بھی موضوعی خیال کیا جاتا ہے۔ ہر ایک وگیان کی کیفیت میں ہیں عالم علم اور معلوم کے مصنوعی اختلاف کو قبول کرنا چاہیے کہ

موضوع اور معروض خود علم یا وگیان کے پہلو ہیں۔ جہاں تک ہند و فلسفیانہ تصانیف کی شہادت سے پتہ چلتا ہے یہ فرض کیا گیا ہے کہ وگیان کے سلسلوں کی تعداد غیر محدود ہے۔ اور یہ نظریہ اگرچہ تصوری کہلاتا ہے مگر کثرت وجودی کا ہے لیکن اگر اس حیثیت کی سختی سے پابندی کی جائے کہ احوال ظواہر محض ذہنی ساخت ہیں تو ایک سے زیادہ ذات کی پہچان ناممکن ہو جائے گی اور ہم فلسفہ انانیت کی طرف چلے جائیں گے۔ تاہم تجربی سطح پر ذوات کی کثرت کو تسلیم کرنا ہوگا۔ تاکہ خواب کی تمثیل سے زندگی اور اس کے روزمرہ کے اعمال کی تشریح کی جا سکے۔ سنسکرت تصانیف میں اس کی کوئی شہادت موجود نہیں ہے کہ یوگا چار مذہب میں واقعی ایسا نقطہ نظر اختیار کیا گیا ہوگا بلکہ اس کے برعکس ایسی دلیلیں موجود ہیں کہ اس میں سے چند حامیوں نے مان لیا تھا کہ ایک ایسا کائناتی یا مطلق وگیان کا سلسلہ ہے کہ ہر ایک چیز اسی کا ایک مظہر ہے چنانچہ اس نظریہ کو وِگیان ادویت کہا جاتا ہے۔ اور اس کو شنکر کے آتم ادویت کے مانند وحدت وجود کے نظریوں کی جماعت میں رکھا جاتا ہے۔ یہ نظریہ ہندوستان کے باہر جس مطلقی نشوونما سے گزرا تھا بدھ مت کو ہندوستانی شکل میں اس کا علم پہلے سے ہی تھا۔ اس لیے ہند کی تاریخ کے لیے کچھ تعجب خیز نہیں تھا۔ اس کی خاصیت ہی یہ سُجھاتی ہے کہ اس پر اپنشدوں کا کافی اثر تھا لیکن یہ بھولنا نہ چاہیے کہ یہ آخری وِگیان بھی صرف تکون یا تغیر ہے۔

آخری نظام جس پر ہمیں غور کرنا ہے وہ ہے مادھیہ میک۔ جو کسی بھی حقیقت کو تسلیم نہیں کرتا۔ اس لیے اس کو شونیہ واد کہا جاتا ہے۔ جہاں تک مابعد الطبیعاتی۔ کا تعلق ہے اس کا عام نقطہ نظر یہ ہے کہ علم میں بالکل بے اعتقادی ظاہر کی جائے۔ اور علم تک پہنچنے کے لیے عام تجربہ کی اشیار کی جانچ پڑتال کی جائے۔ لیکن یہ جانچ پڑتال کسی نتیجہ پر نہیں پہنچاتی۔ اس کا بہترین اظہار اس سے ہو سکتا ہے کہ متوسل پیدائش یا پرتی تیاسمت پاد' کے قدیم تصور کی تشریح کی یہاں کس طرح تعبیر کی جاتی ہے۔ دوسرے بودھی نظامات اشیار کے پیدا ہونے میں عقیدہ رکھتے ہیں اگرچہ علیت کے متعلق ان کا خیال بہت ہی عدیم المثال ہے۔ مادھیہ میک تو پیدائش کے امکان سے ہی انکار کرتا ہے۔ ناگارجن کی کاریکا کے پہلے ہی شلوک میں منفی منطق کی جانچ سے محکوم کر کے اس تصور کو غیر معین کرنے کی کوشش کی گئی ہے "کہیں بھی کسی چیز کا وجود نہیں ہے۔ خواہ ہم اس کو اپنے آپ پیدا ہوا مانیں یا کسی اور سے پیدا ہوا مانیں یا دونوں سے۔ یا بغیر کسی علت کے بھی" اس کے معنی یہ ہیں کہ علیت کا تصور

ہی ایک التباس ہے اور چونکہ بدھ کا نظریہ کسی شئے کو بغیر علت کے منظور نہیں کرتا اس لیے تمام
کائنات ہی ایک دھوکا ہے۔ اس طرح یہ تعلیم قطعی منفی ہے۔ تمام تجربہ ایک دھوکا ہے۔ اور
یہ دنیا جھوٹی اشیاء کا ایک مجموعہ ہے جس کے سب رشتے ناتے جھوٹے ہیں۔ اس نقطہ خیال
سے متعلق وثوق کے ساتھ یہ کہا جاتا ہے کہ یہ تجربہ کی عام اشیا کی نسبتی یا عارضی حقیقت کے غیر مطابق
نہیں ہے۔ جہاں تک کہ تجربی اغراض کا تعلق ہے یہ سب حقیقی ہیں۔ لیکن جب فلسفیانہ تحقیق میں
ان کی جانچ کی جاتی ہے تو شبنم کی طرح غائب ہو جاتے ہیں۔ عملی نقطہ نظر سے شاید وہ قابلِ فہم
ہو سکتے ہیں۔ لیکن تمام تر متناقض بالذات نوعیت کے ہونے کے باعث وہ فلسفیانہ معیار کو
تشفی دینے میں ناکام رہتے ہیں۔

مادھیمیک کا ایک انتہا پسند نقطہ نظر ہونے کے باوجود باقی تینوں نظامات سے
اس کا اختلاف بہت ہی کم ہے۔ تمام نظامات کی تعلیم کے مطابق معمولی علم میں یکساں طور پر وہ
عناصر ہیں جن کو ذہن نے اسیر قائم کیا ہے۔ چنانچہ عام خصوصیات مثلاً گائے پن وغیرہ کی کسی
بھی ایک نظام کے مطابق کوئی معروض حقیقت نہیں ہے۔ یہ تو بالکل فکر کی نوعیت کی وجہ سے
ہیں۔ یوگاچار کے نظام میں یہ التباس خصوصیت تمام مادی کائنات پر عاید کی جاتی ہے۔
یعنی مدرسں بدھ مت بطور کل معمولی علم کے بہت بڑے حصّہ کو صرف ایک سہولت کی خاطر
صحیح مانتا ہے۔ لیکن یہ دریافت کیا جاسکتا ہے کہ کیا یہ نظام ایجابی آخری وجود کے تصوّر سے بالکل
محروم ہے۔ یہاں ہماری غرض خاص طور پر مابعدی بدھ مت کے ایسے خط و خال کو پیش کرنا
ہے جیسا کہ اس کو ہندو مفکرین نے سمجھا ہے اور جیسا کہ ان کی تصانیف میں واضح کیا گیا ہے۔
اس لحاظ سے اس کا جواب دینا آسان ہے کیونکہ وہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ مادھیمیک
کے مطابق سب کچھ باطل یا کالعدم قرار دینا ہی ایک واحد صداقت ہے وہ لوگ اس نظام
کو منکرانہ سمجھتے ہیں اور اس کے بظاہر لغو نقطہ نظر کی تردید ان کے لیے کچھ مشکل نہیں ہے۔
بعض تو یہاں تک کہتے ہیں کہ ایسے نظریہ کی سخت تردید کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے کیونکہ وہ
خود ہی مردود بالذات ہے۔ یہ بات تو صاف ظاہر ہے کہ ہر ایک چیز کی نفی ایک ایجابی بنیاد
کے مفہوم کے بغیر ناقابلِ تصوّر ہے۔ اس لیے ظاہر ہے صداقت باطل کالعدم نہیں قرار دی جاسکتی
اگر کوئی بھی چیز صحیح نہ مانی جائے تو کچھ بھی غلط ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ ہندو مفکرین کی یہی وہ
تنقید ہے جو مادھیمیک کے خلاف کی جاتی ہے۔ اس لیے ہم کوئی شک نہیں کر سکتے کہ ان کے

خیال میں مادھیہ میک لغوی معنی میں ملحد تھا۔ اگر ہم بودھی تصانیف میں ظاہر ہونے والے بعض بیانات سے رائے قائم کریں تو معلوم ہوگا کہ کم ازکم اس نظریہ کی تاریخ کی ایک منزل میں ہندو فلسفیوں کا خیال خود مادھیہ میک خیال سے مختلف نہیں تھا۔ اس کی تائید میں صرف یہ ایک بیان کافی ہوگا جبکہ اس کے خیال کے خلاف انکار کائنات کا الزام لگایا گیا تو ناگارجن کاریکا پر ساتویں صدی میں تفسیر کرنے والا چندر کیرتی اس الزام کو مٹانے کی بجائے صرف یہ کہتا ہے کہ یہ نظریہ معمولی یا عامیانہ انکار کائنات سے مختلف ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ مادھیہ میک کا خیال بھی منفی ہے اگرچہ یہ ممکن ہے کہ وہ بعینہٖ اس قسم کا انکارِ کائنات نہ ہو جو معمولی طور پر سمجھا جاتا ہے۔ یہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ دوسروں سے اس طور پر مختلف ہے کہ اس کی نفی تجربہ کی منطقی جانچ پڑتال کا نتیجہ ہے۔ اور محض ادعائی یا وہبی انکار نہیں ہے۔ اس اختلاف کو ایک مثال کے ذریعہ اس طرح سمجھایا گیا ہے کہ مادھیہ میک کو ایک گواہ کے طور پر فرض کیا گیا ہے جو عدالت میں ایک چور کے خلاف گواہی دے رہا ہے پوری طرح یہ جانتے ہوئے کہ اس نے چوری کی ہے اور ایک معمولی ملحد کو ایسا گواہ فرض کیا گیا ہے کہ وہ بھی اس چور کے خلاف کہہ رہا ہے۔ اگرچہ وہ جھوٹ نہیں کہہ رہا ہے لیکن اس کے متعلق علم حاصل کرکے نہیں کہہ رہا ہے بلکہ کسی نہ کسی اثر کے تحت کہہ رہا ہے۔ بعض جدید علما یہ باور کرتے ہیں کہ مادھیہ میک ملحد نہیں ہو سکتے۔ وہ بھی کسی نہ کسی ایجابی وجود کو آخری وجود مانتے تھے اور اس کو شونیہ کہنے کے یہ معنی ہیں کہ وہ تجربی نقطۂ نظر سے ”کچھ نہیں“ کے طور پر ہے۔ لیکن ہم ہندو فلسفیانہ ادب سے دستیاب شہادت کی بنا پر اس نتیجہ تک نہیں پہنچ سکتے۔ نہ صرف ہندو بلکہ جین بھی مادھیہ میک کو ملحد سمجھتے ہیں۔

اگرچہ ایک کے بعد ایک علمیاتی اور علم الوجودی تحقیق کے نظام کا آغاز ہوتا رہا لیکن بودھی عمل تعلیم میں کوئی تبدیلی نظر نہیں آئی۔ یہ بات ہن یان مت کے متعلق صحیح ہو سکتی ہے نہ کہ مہایان مت کے متعلق۔ یہ اعتقاد کہ سب کچھ ایک اذیت ہے اور سکھ بھی ایک گھٹایا ہوا دکھ ہی ہے۔ ثانی الذکر نظریہ کی خصوصیت کے طور پر اسی طرح برقرار رہا جس طرح کہ یہ عقیدہ کہ صحیح گیان دکھ پر غالب آنے کا ذریعہ ہے۔ نروان کو حاصل کرنے کے لیے کچھ ذہنی اور کچھ اخلاقی تربیت کا سلسلہ جو منضبط کیا گیا تھا وہ بھی پہلے کی طرح قائم تھا۔ لیکن زندگی کے نصب العین کا تصور بہت زیادہ بدل گیا تھا۔ علی (پرورتی) اور دھیان (نورتی) کے یہ دو نصب العین پہلے سے موجود تھے۔ کئی ایک ناستک نظریوں کی طرح ہن یان مت نے اول الذکر نصب العین کو

اختیار کر لیا۔ اور مہایان مت جو زیادہ تر ہندو فکر کے زیر اثر تھا اس نے اول الذکر نصب العین کے مثالی نمونے پر اپنی عملی تعلیم کو تشکیل دیا۔ اپنی نجات کا حاصل کرنا اگرچہ ابھی تک زندگی کا مقصد قرار دیا جارہا تھا لیکن اس کی تعریف و توصیف اپنی خاطر نہیں کی جاتی تھی بلکہ وہ ایسی قابلیت سمجھی جانے لگی کہ جو دوسروں کی نجات کے لیے کوشش کرنے کے واسطے حاصل کی جاتی ہے۔

یہ ہے بودھی ستوا کا نصب العین جو مہایان کے ارہنت سے امتیازی حیثیت رکھتا ہے۔ بودھی ستوا کامل بننے کے بعد دوسروں کی روحانی ترقی کے لیے اپنی نجات کو بھی ترک کر دیتا ہے اس کو صرف اپنے گمان سے تشفی نہیں ہوتی۔ وہ مصیبت زدہ مخلوق کی امدادی آواز میں بے قرار رہتا ہے اور ان کی خاطر کسی قسم کی بھی قربانی کے لیے تیار رہتا ہے۔ اس طرح خود کو قربان کرنے والی محبت یا بے تعلق طرز عمل کو مہایان مت کا امتیازی سرچشمہ کہا جاسکتا ہے۔ چنانچہ یہ یقین کیا جاتا ہے کہ ناگارجن اپنے اس جنم سے پیشتر ایک دیوتا تھا اور ایک مسرت بھری دنیا میں رہتا تھا لیکن بدھ کی تعلیم کی اشاعت کے لیے وہاں سے اتر کر اس زمین پر پیدا ہوا۔ جسم کے میسرت کا اظہار جاتک کی کہانیوں میں کثرت سے کیا گیا ہے جو یہ دعوے کرتی ہیں کہ وہ بدھ کی پہلی زندگیوں کے اعمال کو تفصیل سے بیان کرتی ہیں۔ بے غرضانہ مقصد مہایان کی ایک ایسی نمایاں خصوصیت تھی کہ وہ شعرا اور ڈراما نویس اس پر خاص زور دیتے رہتے جب کہ اس نظریہ کے زیر اثر کردار کو پیش کرنا پڑتا تھا۔ چنانچہ ساتویں صدی عیسوی کے ایک سنسکرت ڈراما ناگا نند میں، جہاں ایک بودھی کہانی کو ڈرامہ کی شکل میں تبدیل کیا گیا ہے۔ اس میں ہیرو ایک سادھو کی مذمت کرتا ہے جو خود شانتی حاصل کرنے کے لیے اس دنیا سے بھاگ جاتا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں "ایک سادھو اس میں شک نہیں اس جنگل میں خوش رہتا ہے جہاں کہ گھاس اس کا بچھونا ہے۔ سفید پتھر جس کا تکیہ۔ سایہ دار درخت جس کے رہنے کی جگہ۔ آبشار کا ٹھنڈا پانی پینے کے کند مول کھانے کے لیے اور ہرن دوستی کے لیے تاہم ایسی زندگی میں ایک خامی ہے۔ بالکل اکیلے رہنے سے یہاں کوئی موقع نہیں ہے کہ اپنے ساتھی انسانوں کی مدد کر سکے۔ اس لیے ایسی زندگی کا کوئی مقصد نہیں" اس سلسلہ میں کرم کے بودھی نقطہ نظر میں بھی بڑی تبدیلی واقع ہوتی ہے۔ اور اس قانون کی سخت پابندیاں کہ کوئی بھی کسی حالت میں اپنے کیے ہوئے کرموں کے پھل سے بچ نہیں سکتا۔ اس عقیدہ سے بالا ہو جاتی ہیں کہ بودھی ستوا اپنے اچھے کرم دوسروں کے لیے منتقل کر سکتا ہے یا ان کے لیے

الٹ دے سکتا ہے۔ اس طرح دُکھ سے نجات کی کشمکش میں ان کی امداد کر سکتا ہے اور اس
طرح وہ اپنا ثواب دوسرے بھائیوں کی نجات کے لیے نذر کر سکتا ہے۔ اس منتقلی کے بارے میں
خالص اخلاقی نقطہ نظر سے کچھ بھی کہا جائے یہ نئی خصوصیت خاص مذہبی دلکشی رکھتی ہے۔
اور اپنی باری میں ایک پارسا کو ترغیب دلاتی ہے کہ وہ رحم دل اور دریا دل بودھی ستوا کے
آگے بڑی بھلائی کے ساتھ قطعی طور پر اپنے آپ کو حوالے کر دے اور بھی کچھ تبدیلیاں ہیں جیسے کہ
بدھ کو خدائی کا رتبہ دینا جس کا اثر عملی زندگی پر بہت کچھ ہے۔

ساتواں باب

جین مت کا فلسفہ

جس مذہب پر جین مت کا اطلاق ہوتا ہے وہ بُدھ مت کی کوئی شاخ یا اس کا کوئی ذیلی فرقہ نہیں ہے جیسا کہ پہلے خیال کیا جاتا تھا۔ بلکہ یہ اس سے آزاد ہے۔ واقعہ یہ ہے جین مت ایک بہت قدیم مذہب ہے۔ اور وردھمان یا مہاویر ایک بڑا روحانی ہیرو جین مت کے پیغمبروں کے سلسلے میں آخری پیغمبر تھا۔ روایت کے مطابق اس سے قبل تئیس (۲۳) پیغمبر گذر چکے تھے جو ہمیں ایک ضمیاتی قدامت تک لے جاتی ہے۔ ان میں سے کم از کم پارسوا ناتھ جو وردھمان سے ایک پشت قبل ہوا ہے۔ اس کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ آٹھویں صدی ق۔م میں موجود تھا۔ اس امر کی شہادت موجود ہے کہ اس کے پیرو وردھمان کے ہم عصر تھے۔ لیکن اس وقت تک قدیم تعلیم میں آہستہ آہستہ بگاڑ شروع ہو گیا تھا۔ وردھمان نے اس کو سدھار کر ایک نئی قوت محرکہ دی تھی۔ ان تمام مذہبوں میں سے جو اس زمانہ میں ویدک تعلیم کے خلاف پرچار کر رہے تھے۔ یہی ایک ناستک مت ہے جس نے ہندوستان میں اپنا وجود قائم رکھا ہے۔ جین مت اگرچہ بُدھ مت سے بالکل آزاد ہے۔ لیکن پھر بھی کئی ایک لحاظ سے مشابہت پائی جاتی ہے۔

مثلاً ویدوں کے اسناد سے انکار۔ زندگی کے بارے میں اس کا قنوطی نقطۂ نظر۔ اور خدائے اعظم کے عقیدہ سے انحراف۔ لیکن اختلافات جو ظاہر ہوتے ہیں وہ بھی ایسی ہی اہمیت رکھتے ہیں مثلاً ذہن اور مادہ کے مانند دوامی ہستیوں کو تسلیم کرنا۔ ان مسائل میں وہ برہمنیت سے مشابہت رکھتا ہے۔ اور اس امر کو ثابت کرتا ہے کہ وہ بدھ مت اور برہمنیت کے درمیان ایک دینی حد مشترک ہے۔

وردمان تقریباً ۵۴۰ ق۔م میں ودیہہ کے دارالسلطنت ویسالی کے نزدیک پیدا ہوا تھا۔ اس کا باپ سدھارتھ ایک کشتری فرقہ کا امیر تھا اور اسی کی ماں ترشیلا ودیہہ کے راجہ کی بہن تھی۔ بدھ کی طرح وہ بھی حکمران جماعت کا رکن تھا۔ اور اسی کی طرح وردمان نے بھی سب سے پہلے اپنے رشتہ داروں کو مخاطب کیا۔ اور ان کی امداد سے وہ اپنی تعلیم کو پھیلانے میں کامیاب ہوا۔ اس نے یشودا سے شادی کی تھی لیکن بدھ کے خلاف وہ اپنے ماں باپ کے ساتھ ہی رہا جب تک کہ ان کا انتقال نہیں ہو گیا۔ اور اس کے بعد اس نے روحانی ترقی کا راستہ اختیار کیا جب کہ اس کی عمر اٹھائیس سال کی تھی تقریباً بارہ سال تک اس نے تپ کرتے ہوئے ایک سادگی پسند زندگی بسر کی اور اس کے بعد کامل علم حاصل کر لیا جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ وہ کیولن بن گیا۔ بدھ کی طرح اس نے یہ خیال نہیں کیا کہ تپ کی سخت ریاضت کا اس کا زمانہ بیکار گیا بلکہ اس کی ضرورت کا اس کو یقین ہو گیا کہ وہ اس کی زندگی کے بہت بڑے کام کی ایک تیاری تھی۔ اس تربیت ذات کے نتیجے میں وہ 'تیرتھن کر' بن گیا۔ زندگی کا باقی حصّہ اس نے اپنے مذہبی نظام کی تعلیم میں اور راہبوں کی جماعت کو منظم کرنے میں صرف کر دیا۔

سمجھا جاتا ہے کہ اس نے ستر سال سے زائد عمر میں انتقال کیا۔ جین مت کا اثر بدھ مت کے خلاف ہندوستان تک ہی محدود رہا۔ روایت کے مطابق جینی مذہبی فتاوی یعنی سدھانت جو بدھ مت کی طرح پراکرت زبان (اردھ ماگدھی) میں لکھے گئے تھے۔ ان کی تدوین دیوردھی کی صدارت میں پانچویں صدی عیسوی کے ختم یا چھٹی صدی کے آغاز میں ہوئی۔ تقابلتاً اس قدر بہت بعد کی تاریخ

کی وجہ سے بعض لوگوں کو اس دینی نظریہ کے اصل تعلیم پر ایمانداری کے ساتھ مبنی ہونے سے شک پیدا ہو گیا ہے۔ بہرحال سچ بات تو یہ معلوم ہوتی ہے کہ دیوردھی نے تو پہلے سے موجود تیسری صدی ق۔م میں دستیاب شدہ متن کو صرف ترتیب دیا تھا۔ اس تاریخ سے قبل بھی جینی تصانیف موجود تھیں جن کو 'پُروا' کہتے ہیں جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے کہ 'انگوں' کے نئے مذہبی فتاوی نے ان کی جگہ لے لی تھی۔ اس لحاظ سے جینی نظریہ کے موجودہ علم کے مستند ہونے میں شک کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اگرچہ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ کہیں کہیں اس میں اضافے اور تغیر و تبدل مطلق نہیں کیے گئے ہیں۔

جینی تمام کائنات کو دو ابدی مقولوں میں سے کسی ایک یا دوسرے میں داخل کرتے ہیں اشیا کی دو جماعتیں بالترتیب 'جیو' اور 'اجیو' بیان کی جاتی ہیں یعنی ذی شعور اور بے شعور۔ یا روح اور غیر روح۔ ثانی الذکر میں صرف مادہ ہی شامل نہیں بلکہ زمان و مکان بھی شامل ہیں۔ یہ اصطلاحیں واضح طور پر جین مت کے وجودیاتی اور نسبتی نقطۂ نظر کو ظاہر کرتی ہیں۔ جین مت کہتا ہے کہ جس یقین کے ساتھ جاننے والے موضوع کا وجود ہے اسی قدر یقینی وہ معروض ہے جس کو جانا جاتا ہے۔ ان میں اجیو اپنی ایک امتیازی نوعیت رکھتا ہے۔ لیکن وہ نوعیت واضح طور پر سمجھ میں نہیں آسکتی جب تک کہ اس کا مقابلہ جیو کے ساتھ نہ کیا جائے اسی لیے اس کو غیر جیو یا جیو کا متناقص کہا جاتا ہے لیکن جیو ایک بلند تر اور زیادہ اہمیت رکھنے والا مقولہ ہے۔ اس سبب سے اس کا لقب بھی کسی دوسرے کا محتاج نہیں ہے اگرچہ اس کا بھی اچھی طرح سمجھ میں آنا اسی وقت ممکن ہے جب کہ اس کا مقابلہ اجیو یا غیر اجیو کے ساتھ کیا جائے۔

۱۔ جیو — جیو کا عام تصور ہندی فکر کے دوسرے نظامات میں آتما یا پُرش کے مطابق ہے لیکن علم صرف کی رُو سے اس کے نام سے مراد ہوتی ہے "جو جیتا ہے یا ذی روح ہے" ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پہلے یہ تصور زندگی کی خصوصیات کو غور کرنے سے حاصل ہوا ہے نہ کہ انفرادی وجود میں پوشیدہ، مابعد الطبیعاتی اصول کی تلاش سے۔ اس لیے یہ زیادہ صحیح ہوگا کہ ہم اس لفظ کو اس کے اصلی

مفہوم میں استعمال کریں جو روح کی بہ نسبت زیادہ ترجیحاتی اصولوں کے لیے پیش کیا جاتا ہے۔ نفس کے معنی سانس سے بڑھ کر اور کچھ نہیں ہو سکتے۔ بہرحال اس موجودہ تضمن میں جیو عملاً وہی ہے جس طرح ذات کے لیے دوسرے ہندی الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں۔ جیو کی تعداد بے شمار ہے جو ابدی ہیں اور ایک قسم کے ہیں۔ تجربی صورت میں ان کی جماعت بندی مختلف طریقوں سے کی جاتی ہے۔ جیسے کہ ایک حاسہ رکھنے والے۔ دو حاسہ رکھنے والے وغیرہ۔ یہ جماعت بندی ارواح کی نشو و نما کے مختلف مدارج کا اظہار کرتی ہے۔ جینی یہ مانتے ہیں کہ روح نہ صرف وجود رکھتی ہے بلکہ عمل بھی کرتی ہے اور اس پر ہی عمل کیا جاسکتا ہے۔ وہ بھگتنے والی (بھوگتا) بھی ہے اور کرنے والی (کرتا) بھی۔ اس کی ذاتی فطرت تو کمال ہے اور اس کی خصوصیات میں لامحدود ذہانت۔ لامحدود شانتی لامحدود ایمان اور لامحدود قوت ہے۔ لیکن اس زمانہ میں جب کہ مادہ کے ساتھ اس کا اتحاد ہوتا ہے تو ان خاصیتوں پر پردہ پڑ جاتا ہے۔ لیکن یہ مفقود نہیں ہوتیں۔ جیو کی خارجی شکل و شباہت اس کی باطنی عظمت کو چھوٹی بنا دیتی ہے انسان کی شخصیت جیسا کہ ہم بے تکلفی سے جانتے ہیں تنویاتی ہے جو مادّی اور روحانی عناصر پر مشتمل ہے۔ زندگی کا مقصد یہ ہے کہ مادہ کو اس طرح فتح کیا جائے کہ اس کے متعدی اثر سے پیچھا چھوٹ جائے اور جیو کو اس قابل کر دے کہ وہ تمام باطنی فضیلتوں کو اپنے پورے کمال کے ساتھ ظاہر کر سکے۔ جین مت کی عجیب خاصیت یہ ہے کہ تجربی حالت میں وہ جیو کی مختلف جسامت کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ اس قابل ہے کہ جس مادی جسم کے ساتھ تھوڑی دیر کے لیے اس کا ربط قایم ہوا ہے اس مادہ جسم حجم کے مطابق پھیل سکے، یا سکڑ سکے۔ اس لحاظ سے وہ ایک چراغ کے مشابہ ہے کہ جوں کا توں رہتا ہوا اس تمام جگہ کو روشن کر دیتا ہے جس کمرہ میں کہ وہ رکھا جاتا ہے خواہ کمرہ بڑا ہو یا چھوٹا ہو۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ دوسری خصوصیات کی طرح جیو کی غیر مکانی صورت بھی مادہ کے ساتھ ربط کے باعث متاثر ہوتی ہے۔ چنانچہ جین جیو کی غیر تبدیل پذیر نوعیت سے انکار کرتا ہے جس کو عام طور پر ہندی مفکرین تسلیم کرتے ہیں۔

علم ایسی شئے نہیں جو کہ جیو کی خصوصیت میں داخل ہو بلکہ وہ تو جیو' کا اصل ہے۔ اس لیے جیو بغیر کسی امداد کے ہر ایک شے کو جیسی کہ وہ واقعی ہے براہ راست جان سکتا ہے۔ اس کے راستے میں کوئی مزاحمت نہ ہونی چاہیے۔ خارجی حالات جیسے حاسہ بصر اور روشنی کی موجودگی صرف بالواسطہ مفید ہیں۔ جب ان کی میدے سے رکاوٹیں دور ہو جاتی ہیں تو گیان اپنے آپ نمودار ہوتا ہے یہ امر کہ جیو واقعی جو علم رکھتا ہے وہ جزوی ہے اس کا سبب یہ ہے کہ کرم کی وجہ سے تاریکی پیدا ہو جاتی ہے جو اس کی قوت ادراک میں دخل انداز ہوتی ہے۔ جس طرح بعض نظامات تجربی کی تدریج کرنے کے لیے اودیا کے اصول کو فرض کرتے ہیں اس طرح جینی ایسا کرنے کے لیے کرم سے مدد طلب کرتے ہیں۔ بعض اوقات تجربی فکر کو جیو سے جداگانہ سمجھا جاتا ہے لیکن ثانی الذکر کے ساتھ اس کی عینیت پر بھی زور دیا جاتا ہے تاکہ اس مفہوم میں جیو اور اس کے کسی طرح کے ادراک کثرت میں وحدت کو تشکیل دیں۔ ذات کسی اصلی ماہیت مکمل گیان ہونے کے باعث جزوی یا دھندلے گیان کی حالت ایسی ہے جو اس کی غفلت کو ظاہر کرتی ہے۔ چنانچہ حواس اور ذہن جو اگرچہ ایک قطعہ نظر سے علم حاصل کرنے میں معاون ہوتے ہیں۔ لیکن دوسرے نقطۂ نظر سے وہ کسی ایک طرح سے محدودیت کا اظہار کرتے ہیں جس کا ہدف جیو کو بنایا جاتا ہے جبکہ وہ سفر حیات میں ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سے جیو کے گیان کی وسعت میں اختلاف پایا جاتا ہے جو ذات میں کم یا زیادہ رکاوٹوں کے دور ہونے سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن کوئی ذات بغیر گیان کے خیال میں نہیں لائی جا سکتی نہ گیان بغیر ذات کے رہ سکتا ہے۔ یہ وہ نقطۂ نظر ہے جس سے اس نظریہ کو بدھ مت سے الگ سمجھنا واضح ہو جاتا ہے۔ گیان کا کمال اس وقت حاصل ہوتا ہے جبکہ رکاوٹیں بالکل دور ہو جاتی ہیں۔ اس حالت میں رہنے والا جیو عالم کل بن جاتا ہے اور تمام اشیاء کو اس طرح دیکھتا ہے جیسی وہ صاف طور پر اور حقیقی طور پر ہیں۔ اس کو "کیول گیان" یا ادراک کہتے ہیں جو کسی واسطہ کے بغیر یا کسی شک کے بغیر ہوتا ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ ایسا ہی گیان مہاویر نے

مدت مدید کے بعد حاصل کیا تھا۔ یہ بالراست گیان ہے اور اس کو 'خالص کہا
جاتا ہے۔ کیونکہ یہ حواس وغیرہ کی خارجی امداد کے بغیر اپنے آپ نمودار ہوتا ہے۔
۲۔ اجیو ۔ اجیو کا مقولہ زمان ۔ مکان اور مادہ پر مشتمل ہے ۔ جیو کے ساتھ
ان کا امتیازی فرق یہ ہے کہ ان میں نہ حیات ہے نہ شعور ۔ انھیں ایک زمان
غیر محدود ہے لیکن اس میں سنین یا واقعات کا دور ہے ۔ ہر ایک دور میں دو تاریخی
دور ہیں جو ساری مدت کے ہیں جن کو "اسوپنی" اور "ات سوپنی" کہا جاتا ہے
یہ ایک استعارہ ہے جو گھومنے والے پہیے سے لیا گیا ہے ۔ اول الذکر نیچے آنیوالا
تاریخی دور ہے جس میں نیکی بتدریج گھٹتی جاتی ہے اور ثانی الذکر اوپر آنیوالا
تاریخی دور ہے جس میں اس کے خلاف ہوتا ہے ۔ موجودہ تاریخی دور اول الذکر
قسم کا بیان کیا جاتا ہے ۔ مکان بھی غیر محدود خیال کیا جاتا ہے ۔ اس کے دو
حصے ہیں ۔ 'لوک آکاش' جہاں حرکت ممکن ہے اور 'الوک آکاش' جہاں یہ
ممکن نہیں ہے ۔ جو کچھ ہے وہ اول الذکر میں ہے اور ثانی الذکر تو خالی خولی
آکاش ہے ۔ کچھ نہیں کا تحت الثریٰ ہے جو غیر ضروری طور پر اس کے پرے
پھیلا ہوا ہے ۔ مادہ میں رنگ ۔ مزہ ۔ بو اور لمس ہے ۔ لیکن آواز کو اس کا
وصف نہیں سمجھا جاتا بلکہ یہ اس کا انداز ہے یا بدی ہے اور ذرات پر مشتمل
ہے جس سے تجربے کی تمام اشیا تشکیل دی جاتی ہیں جس میں حیرانی اجسام
حواس اور ذہن بھی شامل ہیں ۔ یہ ذرات اپنے اندر روح کو بساتے ہیں چنانچہ
یہ تمام کائنات واقعی ان سے بھری پڑی ہے ۔ پروفیسر جیکوبی کہتا ہے ۔
جینیوں کا ایک مخصوص مذہبی عقیدہ جو ان کے فلسفیانہ نظام اور اخلاقی مجموعہ
قوانین پر حاوی ہے ۔ وہ ہے مادیت کا نظریہ کہ نہ صرف حیوانات اور نباتات
بلکہ عناصر کے چھوٹے سے چھوٹے ذرات یعنی خاک ۔ آگ ۔ پانی اور ہوا کو بھی
روح کے حقوق و مراعات حاصل ہیں ۔"
حقیقت کی خصوصیات میں پیدائش ۔ موت اور استقلال کو شامل کیا گیا
ہے ۔ چنانچہ ایک جیو کئی ایک جسمانی حالتیں رکھتا ہے ۔ وہ ہر جنم کے لیے ایک حالت
اختیار کرتا ہے ان میں سے ہر ایک کا آغاز ہے اور انجام ہے لیکن روح بطور روح

ہمیشہ قایم اور باقی رہتی ہے۔ تبدیلی کو ہونے دینا اور پھر بھی قائم رہنا ہی تو وجود کا استحقاق ہے۔ تبدیلیوں کو یا انداز کو ابدی جوہر کے مقابلہ میں "پریائے" کہا جاتا ہے جو پیدا ہوتا ہے اور کم از کم ایک لمحہ کے لیے ٹِکتا ہے اور پھر غائب ہوجاتا ہے اس طرح تجربی اشیا کی مدت کم از کم دو لمحوں کی ہے۔ اس کے برعکس بدھ مت تمام حقیقت کو صرف ایک لمحہ کی سمجھتا ہے۔ یہاں حقیقت کا نظریہ قوت عمل رکھنے والا ہے جیسا کہ بدھ مت میں ہے۔ لیکن بالکل اس کے موافق نہیں کیونکہ بدھ مت دوامی عنصر کو بالکل مسترد کردیتا ہے اور اس لیے جس تبدیلی کو وہ تسلیم کرتا ہے وہ در اصل کسی چیز کی تبدیلی نہیں ہے۔ وہ کثرت کو تسلیم کرتا ہے اور وحدت سے انکار کرتا ہے اس کے برعکس جین مت دونوں کو تسلیم کرتا ہے اور اور حقیقت کی اس طرح تعریف کرتا ہے کہ وہ کثرت ہیں وحدت ہے اس حیثیت سے کثرت ممیز ہے لیکن چونکہ وہ سب ایک ہی جوہر سے ہیں اس لیے عینیت بھی رکھتے ہیں۔ کس طرح ایک عینیت رکھنے والی شے مختلف خصوصیات کا اظہار کرسکتی ہے اور کس طرح کثرت اور وحدت ایک جگہ رہ سکتے ہیں۔ ان سوالات کے جواب میں جینی کہتے ہیں کہ حقیقت کے متعلق کچھ بھی کہنے کے لیے ایک تنہا معقول وجہ ہمارا تجربہ ہی ہے اور حقیقت کی ایسی خصوصیت کی تصدیق جب ہمارے تجربہ سے ہوتی ہے تو اس کو ضرور تسلیم کرنا چاہیے۔ حقیقت کے اس نقطۂ نظر کے مدنظر ہی 'سیادواد' کا نظریہ اصول کی صورت میں ظاہر کیا جاتا ہے۔

جین مت کی نظری تعلیم کے اور دو پہلو ہیں۔

ا۔ پرمانو یا ذرات کا نظریہ ـــــ سنسکرت میں ذرہ کے ہم معنی 'انو' کی اصطلاح اپنشدوں میں پائی جاتی ہے۔ لیکن ذرات کا نظریہ ویدانت سے غیر متعلق ہے۔ البتہ باقی کے نظامہائے ہندی فلسفہ میں یہ ایک سے زیادہ کی امتیازی خصوصیت ہے اور شاید اس کی جینی صورت سب سے زیادہ قدیم ہے۔ اس نظریہ کے مطابق سب ذرات ایک ہی قسم کے ہیں لیکن پھر بھی اشیا کی لا محدود ذیلی قسموں کا سبب بنتے ہیں۔ اس لحاظ سے مادہ جیسا کہ یہاں خیال کیا گیا ہے بالکل غیر متعین نوعیت کا ہے۔ "پدگل" کچھ غیر منفک خصوصیات رکھتا ہے لیکن اپنی عاید کی ہوئی حدود

میں کیفی امتیاز کے ذریعہ جو چاہے وہ بن سکتا ہے۔ اس خیال کے مطابق عناصر کی قلب ماہیت بالکل ممکن ہے۔ یہ کسی کیمیا گر کا محض خواب نہیں ہے۔ خاک، پانی آگ اور ہوا کی چار طرح کی تفریق بھی محض اخذ کی ہوئی اور ثانوی ہے نہ کہ اصلی اور ابدی جیسا کہ ویشیشک کے پیروؤں کے مانند ہندی مفکرین تسلیم کرتے ہیں جین مت کے مطابق یہ مفروضہ عناصر بھی قابل تقسیم ہیں اور اپنی ایک ساخت رکھتے ہیں۔ بو اور مزہ وغیرہ کی بالترتیب خصوصیات کو ترقی دے کر ذرات مختلف ہو جاتے ہیں اگرچہ اپنے میں وہ ایک دوسرے سے غیر مختلف ہیں۔ غرضیکہ ان رنگ برنگ ذرات سے بقیہ مادی کائنات ماخذ ہوتی ہے۔ مادہ کی اس طرح دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک غیر مرکب یا ذراتی اور دوسری مرکب جس کو "سکند" کہتے ہیں۔ تمام قابل ادراک اشیا مرکب ہیں۔ جین مت میں اپنشدوں کی مانند مادی کائنات کی تحلیل "پرتھوی" وغیرہ کے عناصر کی حد تک ختم نہیں ہو جاتی۔ وہ اس کو مزید آگے بڑھاتا ہے جہاں کہ کیفی تفریقیں ابھی واقع نہیں ہوئی ہیں لیکن اپنشدوں میں آخری منزل بر ہمہ کے وحدتی اصول سے ظاہر کی جاتی ہے لیکن یہاں یہ ذرات کی لامحدودیت سے ظاہر کی جاتی ہے۔ مادہ صرف کیفیت کے لحاظ سے ہی غیر متعین نہیں ہے بلکہ کمیت کے لحاظ سے بھی یہ غیر متعین سمجھا جاتا ہے۔ وہ بغیر کسی اضافہ کے یا نقصان کے حجم میں بڑھ سکتا ہے یا گھٹ سکتا ہے۔ اس نظریے کو اختیار کرنے سے یہ ممکن ہے کہ جب مادہ لطیف حالت میں ہوتا ہے تو اس کو بے شمار ذرات ایک کثیف ذرہ کی جگہ گھیر سکتے ہیں۔ لطیف صورت میں یہی مادہ ہے جو کرم کی تشکیل دیتا ہے اور یہ کرم جیو میں اسا کو آنے سے سنسار کا سبب بنتا ہے۔

۲۔ سیادواد ۔ سیادواد حقیقت کا وہ تصور ہے جس کی نوعیت بہت ہی غیر متعین ہے۔ یہ ہے بنیاد سیادواد کہ جو جین کا سب سے زیادہ نمایاں نظریہ ہے لفظ سیات سنسکرت مادہ سے مشتق ہے۔ اس کے معنی ہیں "ہو سکتا ہے"، اس لحاظ سے سیادواد کو "ہو سکتا ہے" کا نظریہ کہہ سکتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ کائنات کو مختلف نقاط نظر سے دیکھا جا سکتا ہے۔ اور یہ کہ ہر ایک نقطۂ نظر

مختلف نتیجہ پیدا کرتا ہے ۔ حقیقت کی ماہیت مکمل طور پر ان میں سے کسی میں بھی
بیان نہیں کی جا سکتی کیونکہ حقیقت اپنی موجود گہرائی اور لطافت میں تمام معمولا
کو قبول کرتی ہے ۔ اس لیے ہر ایک قضیہ صحیح معنیٰ میں صرف مشروط ہے مطلق
اثبات اور مطلق نفی دونوں غلط ہیں جینی اپنے اس دعوے کو ایک کہانی کی
مثال سے واضح کرتے ہیں جس میں کئی اندھے ایک ہاتھی کی جانچ کرتے ہیں۔
اور اس کی صورت کے متعلق مختلف نتائج پر پہنچتے ہیں اس لیے کہ ہر مشاہدہ
کرنے والا صرف ایک ہی کو معلوم کرتا ہے ۔ یہ نظریہ سخت احتیاط کو ظاہر کرتا
ہے اور مطلب یہ ہے کہ حقیقت کی ماہیت کو متعین کرنے میں ہر قسم کے اعادے
سے احتراز کرنے کی فکر ہونی چاہیے فلسفیانہ نازک مزاجی کا پورا کمال یہاں
دکھائی دیتا ہے ۔

اس نظریے کے بالکل صحیح مفہوم کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہوگا کہ ان
حالات سے واقفیت حاصل ہو جن کے تحت اس کو ایک اصول کے طور پر پیش
کیا گیا تھا ۔ اس وقت ایک طرف یہ اپنشدی طرز خیال تھا کہ ہستی ہی صحیح ہے
اور دوسری طرف اپنشدوں میں اس خیال کا بھی ذکر کسی قدر ناپسندیدگی کے ساتھ
موجود تھا کہ غیر ہستی ہی آخری صداقت ہے جین مت کے مطابق یہ دونوں
نقطۂ نظر صرف جزوی طور پر صحیح ہیں اور جوں ہی یہ سمجھا جائے کہ یہ صداقت
کُل کی نمایندگی کرتے ہیں تو وہ ایک مذہبی عقیدہ بن جاتا ہے ۔ جینیوں
کے نقطۂ نظر سے اور بھی دو طرز خیال ہیں جو مساوی طور پر ادعائی ہیں ۔ یہ اکثر
اپنشدوں میں نظر آتے ہیں اور یہ مانتے ہیں چونکہ ہستی اور غیر ہستی دونوں
ہی صحیح نہیں ہیں اس لیے حقیقت کی خاصیت کو بتانے والے یا تو دونوں مل کر
ہونے چاہئیں یا کوئی بھی نہیں ۔ اس لیے محبت اور لطافت کے ساتھ مشہور
"ہے" اور "نہیں ہے" میں دو اور بدل کا اضافہ ہونا چاہیے یعنی "ہے" اور "نہیں
ہے" ۔ اور "نہ ہے" "نہ نہیں ہے" ۔ جین خیال کرتے ہیں کہ حقیقت اپنی سرشت
میں اس طرح پیچیدہ ہے کہ اگرچہ ان میں سے ہر ایک طرز خیال جہاں تک کہ
اس کی رسائی ہے صحیح ہے لیکن کوئی بھی مکمل طور پر صحیح نہیں ہے ۔ اس کی

ٹھیک ٹھیک ماہیت کو بالراست اور واضح طور پر بیان کرتے میں ہماری تمام کوششیں ناکام رہ جاتی ہیں ۔ لیکن سلسلہ وار جزوی صحیح بیانات کے ذریعہ ان کو معلوم کرنا غیر ممکن نہیں ہے ۔ البتہ ان میں سے کسی بیان کو بھی خارج کر کے صحیح سمجھنے کے لیے اپنے کو پابند نہ کرنا چاہیے ۔ چنانچہ جینی حقیقت کی ماہیت کو سات مدارج میں بیان کرتے ہیں جس کو "سپت بھنگی" یا سات پہلوؤں کا دستور کہتے ہیں ۔ متذکرہ مدارج مندرجہ ذیل ہیں :

۱۔ ہوسکتا ہے کہ

۲ ۔ ہوسکتا ہے کہ نہیں ہے

۳ ۔ ہوسکتا ہے کہ ہے اور نہیں ہے

۴ ۔ ہوسکتا ہے کہ ناقابل بیان ہے

۵ ۔ ہوسکتا ہے کہ اور ناقابل بیان ہے

۶ ۔ ہوسکتا ہے کہ نہیں ہے اور ناقابل بیان ہے

۷ ۔ ہوسکتا ہے کہ ہے ۔ نہیں ہے اور ناقابل بیان ہے

مثلاً اگر ہم ایک شئے 'الف' کا خیال کریں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ ہے لیکن صرف ایک مفہوم میں ہے یعنی الف کے طور پر ہے نہ کہ 'ب' کی طرح ۔ حقیقت کی غیر متعین ماہیت کے باعث اس وقت اور یہاں جو 'الف' ہے ممکن ہے کہ کسی وقت کسی اور جگہ 'ب' ہو جائے ۔ چنانچہ ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جب الف کا اثبات کر رہے ہیں تو ہم مطلقاً یہ نہیں کہہ رہے ہیں کہ یہی حقیقت کی ماہیت ہے ۔ جہاں تک کہ اس کی مادی علت کا تعلق ہے ایک شئے ہمیشہ وجود رکھتی ہے اور ہمیشہ اپنا وجود رکھیگی لیکن وہ خاص صورت جس میں کہ وہ نظر آ رہی ہے وہ اس کا ایک محدود وجود ہے اگرچہ جوہر وہی ایک رہتا ہے لیکن اس کے انداز مختلف ہوتے ہیں ۔ اسی قابلیت کے نتیجہ کے طور پر ہم تیسرے درجہ پر پہنچتے ہیں جو الف کے وجود کا اثبات بھی کرتا ہے اور نفی بھی ۔ وہ ہے بھی اور نہیں بھی ۔ یعنی وہ ایک مفہوم میں تو ہے لیکن دوسرے مفہوم میں نہیں ہے ۔ اگرچہ ہے اور نہیں ہے کہ معمولات کا درمیانی اختلاف مٹایا جاسکتا ہے

جب کہ وہ کسی شئے کی خصوصیت میں یکے بعد دیگرے خیال کیا جائے۔ لیکن اگر ایک ہی ساتھ دونوں کا اطلاق کیا جائے تو شئے کی نوعیت ناقابل فہم ہو جاتی ہے۔ الف اور غیر الف کو ہم اکٹھا کر کے بالکل ایک نہیں سمجھ سکتے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے قانون اجتماع نقیضین مانع ہو گا۔ اس لیے اس کو یہ ہے نہ وہ ہے کے طور پر قابل بیان ہونا چاہیے۔ اس سے ہمیں چوتھا درجہ دستیاب ہوتا ہے جو یہ کہنے کے برابر ہے کہ حقیقت ایک نقطۂ نظر سے فہم و ادراک سے باہر ہے لہٰذا جین مت اصرار کرتا ہے کہ کسی شئے کے متعلق کچھ کہتے ہیں ہمیں یہ بیان کرنا چاہیے کہ وہ مادہ اور زمان اور مکان اور حالت کے حوالہ سے کیا ہے۔ ورنہ ہمارا بیان غلط فہمی پیدا کرے گا۔ ایسا معلوم ہو گا کہ دستور یہاں ختم ہو گیا لیکن اور بھی طریقے ہیں جن سے دوسری صورتیں یکجا کی جا سکتی ہیں۔ اس گمان سے احتراز کرنے کے لیے کہ وہ محمول خارج کر دیے گئے ہیں اور تین درجوں کا اضافہ کیا جاتا ہے۔ نتیجتاً یہ بیان مسئلہ کا کوئی پہلو نہ چھوڑنے والا ہو جاتا ہے اور کسی قسم کے مذہبی عقیدہ کے الزام کی جگہ باقی نہیں رہتی۔ الغرض مدعا یہ ہے کہ ہمارے قضایا حقیقت سے جزوی اطلاق رکھتے ہیں۔ ان سب تبدیلیوں میں ایک غیر تبدیل پذیر جزو ہے جس سے ہمیں اپنا تجربہ خوب واقف اور آشنا کر دیتا ہے۔ اشیاء میں کوئی عینیت ذات نہیں ہے۔ جیسا کہ عام طور پر عجلت میں خیال کر لیا جاتا ہے۔ اور کوئی شئے واقعی الگ تھلگ نہیں ہے۔ جین مت دوام اور عارضیت دونوں کو حقیقی خیال کرتا ہے۔ اس لیے حقیقت کی کلی نوعیت کو ایک ہی قدم پر بیان کرنے میں مشکل پیش آتی ہے ان کی تعلیم کے مطابق حقیقت اپنے میں لامحدود طور پر پیچ در پیچ ہے۔ اس کا علم صرف جزوی ہو گا اور غلط یا محتمل ہو گا اور صحیح۔

جین مت کی امتیازی خصوصیت۔ اس کی عملی تعلیم میں پائی جاتی ہے اور اس تربیت کی امتیازی خصوصیت تو شدید سختی ہے۔ اسی سختی کی خاصیت کی یہ تربیت محض راہب کے لیے ہی نہیں ہے بلکہ معمولی انسانوں کے لیے بھی ایسی ہی ہے۔ جین مت دوسرے نظریوں کی طرح صرف گیان یا صرف کردار

پرنہیں بلکہ دونوں پر اصرار کرتا ہے۔ ان کے ساتھ وہ ایمان کا بھی اضافہ کرتا ہے
درصحیح ایمان صحیح علم اور صحیح کردار کو تین رتن یا زندگی کے تین اعلیٰ قدر کے
اصول بیان کرتا ہے۔ ان تینوں میں سے پہلا مقام ایمان صادق کو دیا گیا ہے
کیونکہ صحیح علم بھی اگر غلط ایقان کے ساتھ ہو تو اپنی بہت کچھ قدر کھو بیٹھتا ہے
اس لیے جینی مقدس ادب اور ان کی تعلیم میں غیر متزلزل عقیدہ چاہیے تاکہ
خاص طور پر شک کو رفع کیا جائے جو روحانی نشوونما میں رکاوٹ ڈالتا ہے
صحیح علم تو جینی مذہب کے اصول اور فلسفہ کا علم ہے۔ اور جو کچھ کسی نے
سیکھا اور یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ یہ صحیح ہے تو عمل میں اس کی قلب ماہیت
کرنا ہی صحیح کردار ہے۔ تربیت کا یہ بہت ہی اہم حصہ ہے کیونکہ صرف صحیح عمل
سے ہی کرموں سے چھٹکارا پا سکتے ہیں اور زندگی کے منزل مقصود تک پہنچ سکتے
ہیں۔ اس تربیت کو تفصیل سے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ان کی عام
سیرت کو ظاہر کرنے کے لیے صرف پانچ اقرار صالح کا حوالہ دینا کافی ہوگا۔
راہبوں کے لیے یہ حسب ذیل ہیں۔ (۱) کسی ذی روح کو دکھ پہنچانا (اہنسا)
(۲) کبھی جھوٹ نہ کہنا (ستیہ) (۳) کبھی چوری نہ کرنا (استیہ) (۴) مجرد
زندگی بسر کرنا (برہمچریہ) (۵) دنیا سے قطع تعلق کر لینا (اپریگیرہ) معمولی
انسانوں کے لیے بھی یہی ہیں سوائے اس کے کہ آخری دو کی بجائے بالترتیب
پرہیزگاری اور قناعت یا اپنی ضروریات کو بالکل محدود کر دینا ان کے قائم مقام
ہیں۔ جینیوں کے یہے خصوصی نیکیوں کا ذوق پیدا کرنا ہے۔ اہنسا کو پہلا مقام
حاصل ہے۔ اہنسا کا نظریہ ہندوستان میں بے شک بہت ہی قدیم ہے۔ لیکن
وہ طریقہ جس سے کہ اس کو کردار کے کل ضابطہ پر حاوی بنا دیا گیا ہے وہ تو
خاص طور پر جینیوں کا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ بدھ نے بھی گوشت کھانے کی
اجازت دی تھی لیکن یہاں یہ کلیتاً ممنوع ہے۔ لغوی طور پر اہنسا کے معنی ہیں
"دکھ نہ دینا" دکھ دینے سے مراد افکار سے یا لفظوں سے یا اعمال سے دکھ دینا
ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ہر ایک کو اس طرح زندگی بسر کرنی چاہیے کہ وہ دوسروں
کو بالکل کسی قسم کا نقصان نہ پہنچائے۔ اس کی تشریح منفی معیار سے

کہیں زیادہ کی گئی ہے۔ اس کے معنی صرف یہی نہیں ہیں کہ کسی کو واقعی دُکھ دینے سے پرہیز کیا جائے، بلکہ دوسروں کی عملی خدمت کرنا بھی اس میں داخل ہے کیونکہ جب ہم کسی کی امداد کرنے کے قابل ہیں اور جان بوجھ کر نہ کریں تو اُس کو دُکھ پہنچانے کے مساوی ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ اخلاق کے سماجی یا معروضی رُخ کو جین مت نظرانداز نہیں کرتا۔ صرف چونکہ اس کے آخری مقصد کا تعلق اپنی شخصیت کو نشو نما دینے سے ہے اس لیے انفرادی پہلو پر زیادہ اہمیت دی جاتی ہے۔ ذیل میں دی ہوئی جینی پرارتھنا سے اس کا سماجی پہلو اور اس کے ساتھ ہی خاص طور پر اس کی تعلیم کی رواداری کا پہلو سمجھ میں آجائے گا۔" بادشاہ فتح مند اور نیک ہو۔ ہر ایک موسم میں بارش ہو تمام امراض ختم ہو جائیں اور چوری اور قحط کہیں بھی نہ ہو۔ دنیا کے تمام ذی روحوں کو جینی کا قانون ہر طرح کی مسرت عطا کرے۔

بدھ مت کی طرح جین مت بھی دوہری تربیت کو قبول کرتا ہے۔ ایک معمولی انسان کے لیے اور دوسری راہبوں کے لیے۔ اور راہبوں کو معمولی انسانوں سے بلند تر سمجھتا ہے قدرتاً راہبوں کے لیے اصول کچھ زیادہ سخت ہیں۔ اس لیے راہبوں کے 'مہابرت' یا عظیم اقرار صالح کے مقابلہ میں معمولی انسانوں کے لیے کمتر اقرار 'انوبرت' تجویز کیے گئے ہیں چنانچہ پانچوں میں سے آخری اقرار صالح کے متعلق یہ ہے کہ اگرچہ قناعت معمولی انسان کے لیے کافی سمجھی گئی ہے لیکن راہب کے لیے اصرار کیا جاتا ہے کہ وہ مکمل طور پر دنیا کا ترک کرے تاکہ کوئی چیز اس کی اپنی نہ ہو یہاں تک کہ بھیک مانگنے کا پیالہ بھی وہ اپنا نہ سمجھے۔ لیکن یہاں معمولی انسان اور راہب کے ادارے میں زیادہ قریبی تعلق ہے بہ نسبت بدھ مت کے جو معمولی انسانوں کی تذلیل کر کے راہب کو زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ مثال کے طور پر جین مت تربیت دیتا ہے کہ ان دو اندازوں کو متحد کرنے کی اجازت دیتا ہے اور اس طرح روحانی طور پر کمزوروں کو اس کا موقع دیتا ہے کہ انسانی مدارج سے راہب کی سطح تک اپنے کو بلند کر سکے۔ اس کو ایک

مثال سے سمجھایا جا سکتا ہے کہ ایک شخص جو معمولی انسان کی زندگی بسر کر رہا ہے وہ صرف غذا کے بارے میں بلند تر معیار کی پیروی کر سکتا ہے ۔ اس طرح ایک معمولی انسان اور راہب کے درمیان تربیت کا فرق کسی قسم کا نہیں بلکہ درجہ کا ہے ۔

زندگی کا مقصد یہ ہے کہ اپنے آپ کو "کرم" سے نجات دلائی جائے ۔ ہندوستانی نظامات کی عمومیت کے مانند جین مت بھی روح کے نتائج تسلیم کرتا ہے ۔ لیکن یہاں 'کرم' کا تصور جو نتائج کے اصول کو چلانے میں اتنی اہمیت رکھتا ہے وہ تمام نظامات سے مختلف ہے ۔ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ مادی ہے اور جیووں میں کلیتاً ساری و سائر ہے اور دنیاوی سطح پر ان کو نیچے گرا دیتا ہے ۔ جیسے آگ کو لوہے کے ساتھ اور پانی کو دودھ کے ساتھ ملایا جا سکتا ہے اس طرح "کرم" کو جیو کے ساتھ ملایا جا سکتا ہے ۔ اس طرح "کرم" کے ساتھ ملی ہوئی روح کو روح مقید کہتے ہیں ۔ یہاں بھی نصب العین خیر و شر سے ماورا کیا جاتا ہے ، جیسا کہ ہندی فکر میں اس کے متعلق بہت کچھ کہا گیا ہے ۔ اس لیے خیر اور شر دونوں کو قید کی طرف لے جانے والا خیال کیا جاتا ہے اگرچہ دونوں مختلف طور پر باندھنے والے ہیں ۔ اگر مناسب تربیت ذات کے ذریعہ تمام 'کرم' بالکل ختم ہو جائیں اور جیو میں علم کل کی کامل روشنی پیدا ہو جائے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے جب بالآخر موت کے وقت وہ جسم کی قید سے رہا ہو جاتا ہے تو وہ اتنا بلند ہوتا ہے کہ وہ کائنات کے سرے پر پہنچ جاتا ہے جس کو 'لوک' آکاش' کہا گیا ہے اور وہاں وہ ہمیشہ کے لیے شانتی اور آنند میں آرام لیتا ہے ۔ ممکن ہے کہ وہ اس کے بعد دنیاوی معاملات کی پروا نہ کرے لیکن یہ بھی اس کے اثر کے بغیر نہیں ہوتا کیونکہ اس کے بعد وہ ہمیشہ کے لیے نصب العین کو حاصل کیے ہوئے شخص کی مثال کے طور پر ان سب کی خدمت کرتا رہیگا جو ابھی تک اس کو حاصل کرنے کے لیے جدوجہد کر رہے ہیں ۔ ایک گیانی شخص ممکن ہے کہ عملی زندگی بسر کرے لیکن اس کا یہ عمل اس کو ملوث نہیں کرتا ۔ اس وقفہ میں عابد کو 'ارہنت' کہا جاتا ہے ۔ اور واقعی نجات یافتہ کی طرح وہ سدھ یا کامل بن جاتا ہے ۔ اس سے ظاہر

ہو گا کہ ارہنت ہونے کی منزل کی جس طرح کہ اوپر تشریح کی گئی ہے ہند ونصب العین کے جیون مکتی اور بودھی 'نروان' کے مطابق معلوم ہوتی ہے۔

اس منزل تک پہنچنے کے لیے جینی طرز کی عملی تربیت کو بیان کرنے کے واسطے یہ کافی ہے کہ اس کے سات اصولوں کے خاکے کی تشریح کردی جائے۔ اس تقسیم کا مقصد یہ دکھانا ہے کہ کس طرح جیو کرم سے ربط حاصل کرتا ہے اور کیونکر اس سے نجات پاسکتا ہے۔ اصول یہ ہیں:

آسروا۔ بندھ۔ سم ور۔ نرجرا اور موکش۔ جیو اور اجیو بھی اس میں داخل ہیں جن کا ذکر پہلے ہی کیا جا چکا ہے۔ کرم جیو اور اس کے تجربی ساز و برگ جسم کے بیچ کی ایک کڑی ہے جیسا کہ ہم جانتے ہیں کم کرم کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ بہت ہی لطیف ترین مادہ پر مشتمل ہے جو حاسوں کی رسائی سے ماوراء ہے نہیں یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ کبھی بھی جیو کرم کی ہمراہی سے آزاد تھا۔ تاہم اس سے علیحدگی ممکن ہے۔ کرم جیو کے ساتھ ربط رکھنے سے اس کی ماہیت کو آلودہ کر دیتا ہے اور نتیجہ کے طور پر جیو کی اپنی پاکیزہ حالت بدتر ہو جاتی ہے۔ اس کو قید کہتے ہیں۔ یہ خاص طور پر نوٹ کرنا چاہیے کہ اس قید کے طریق عمل میں کرم اپنے آپ ہی کام کرتا ہے خدا اس کی رہبری نہیں کرتا جیسا کہ ہندو دھرم مانتا ہے۔ کرم کی بیڑیوں کی افتراع دو منزلوں میں واقع ہوتی ہے۔ یعنی نفسیاتی حالات جیسے جذبات کا ہیجان اور آخری صداقت سے ناواقفیت یہ دونوں ملحقہ کرم کے مادہ کی حرکت کو روح کی طرف لے جاتے ہیں۔ اس کو آسروا کہتے ہیں۔ تب کرم کا واقعی ہجوم ہوتا ہے جس کو بندھ کہتے ہیں۔ کرم کی بیڑی کا کٹ جانا بھی دو منزلوں میں خیال کیا جاتا ہے۔ پہلے صحیح علم اور ضبط نفس کے ذریعہ تازہ کرم کی ریل پیل موقوف ہو جاتی ہے۔ اس کو سم ور کہتے ہیں۔ تب وہاں پہلے سے موجود کرم کا ترک واقع ہوتا ہے اس کو نرجرا کہتے ہیں جو "سم ور" کے بعد نتیجہ کے طور پر اپنے آپ ظاہر ہوتا ہے لیکن سوچی سمجھی تربیت ذات کے ذریعہ یہ جلد ہی واقع ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد جو حالت نتیجہ کے طور پر پیدا ہوتی ہے اس کو موکش کہتے ہیں۔ جب کہ روح اور مادہ کی رفاقت ختم ہو جاتی ہے اور روح کو معیاری سیرت حاصل

ہوجاتی ہے تب وہ سنسار کے ماورا ہو جاتا ہے اور اپنے ابدی مقام لوک آکاش کے سب سے اونچے سرے پر اڑ جاتا ہے۔ آخری حالت بے عملی کی ہے لیکن اس کی خصوصیت کامل علم اور ابدی شانتی ہے۔ یہ سات اصول اور ثواب اور عذاب جو کہ اچھے اور برے اعمال کا ماحصل ہیں۔ یہ سب مل کر بعض وقت جین مت کے نو (۹) مقولے کہے جاتے ہیں۔

اکثر دریافت کیا جاتا ہے کہ کیا جین مت دہریہ ہے؟ اس کا جواب قدرتی طور پر منحصر ہے اس معنی پر جو ہم دہریت سے وابستہ کرتے ہیں۔ اگر ہم اس کو ناستک کے مفہوم میں لیں جو عام طور پر اس کا مقررہ سنسکرت مرادف ہے تو جواب واضح ہے کیونکہ ناستک کے معنی یہ ہیں جو ماورائی زندگی میں عقیدہ نہ رکھتا ہو۔ یعنی جو باقی رہنے والی ذات کو نہ مانتا ہو اس مفہوم میں صرف ایک ہی ناستک نظریہ ہے اور وہ ہے فلسفہ محسوسات کا معتقد چارواکیہ۔ بعد میں اس لفظ کے معنی میں تغیر کی وجہ سے ناستک ان کے لیے بھی استعمال ہوا ہے جو ویدوں کو مستند ماننے سے انکار کرتے ہیں۔ اس مفہوم میں جین مت ناستک ہے کیونکہ یہ بدھ مت کی طرح ہندو مقدس و مستند ادب کے خلاف ہے۔ لیکن اگر ہم دہریہ کے معنی خدا میں ایمان نہ رکھنا سمجھیں جیسا کہ انگریزی زبان میں سمجھا جاتا ہے تو جین مت کی خصوصیت کے متعلق ایک شک پیدا ہوتا ہے کیونکہ اگرچہ وہ خدا میں ایمان نہیں رکھتا۔ لیکن الوہیت کا قائل ہے۔ در اصل ہر ایک نجات یافتہ روح خدائی ہے اور ایسی کئی ایک ہوسکتی ہیں کیونکہ ان میں اضافہ تو ممکن ہے لیکن کمی نہیں ہوسکتی لیکن اگر خدا کو ہمیں اس طرح سمجھیں کہ وہ ایک عظیم شخصیت ہے جو کائنات کی تخلیق کا ذمہ دار ہے تو جین مت کو لازمی طور پر ناستک کہنا مناسب ہوگا۔ وہ خدا کے تصور کو متناقص بالذات سمجھ کر بالارادہ اس کی تردید کرتا ہے۔ اگر خدا ایک کائنات کو تخلیق کرنے کی ضرورت محسوس کرتا ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ اس کو ایک خواہش ہوتی ہے اور بدترین ہونے کی حیثیت سے ایسی خواہش اس کے لازمی کمال کے اعتبار سے غیر مناسب ہے۔ اس لیے کوئی خدا نہیں ہے اور کائنات کبھی تخلیق نہیں کی گئی۔ اس خیال کے تحت جیسی میمانسک

سے متفق ہیں جو سخت راسخ الاعتقادی کو ماننے والا ہے۔ یہ نقطۂ نظر عام انسانی عقیدہ کے رجحان سے کتنا ہی مختلف کیوں نہ ہو اس پر بھی یہ عقلی تائید کے بغیر نہیں ہے۔ دنیاوی نظام عام طور پر تشبیہی مذہب کی ماہیت کے ہوتے ہیں۔ وہ خدا کو انسان کی سطح پر گھسیٹ لاتے ہیں لیکن اس کے برخلاف جین مت خود انسان کو بھی خدا سمجھتا ہے جب کہ مکمل طور پر اس کی باطنی قوتیں پروان چڑھتی ہیں۔ یہاں گویا خدا ایک دوسرا نام ہے روح کامل کا۔ انسان کامل ہی انسان کا نصب العین ہے اور وہ صرف ایک ہی راستہ سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اس کو حاصل کرنے کی صرف اس طریقہ سے کوشش کرو جس طرح دوسروں نے کوشش کرکے حاصل کیا ہے جن کی مثالیں ہمارے آگے روشن ہیں۔ ایسا نصب العین اپنے اندر تمام لازمی امید اور حوصلہ افزائی کو منحصر رکھتا ہے اس لیے کہ جو کچھ کہ انسان کر چکا ہے وہ اب بھی کر سکتا ہے۔ ایسے خدا کا انکار کرنے میں جو کہ خود اپنے ہی حق سے ایسا ہے اور اس کے ساتھ ایسے عقیدہ کے انکار سے کہ اس کے رحم و کرم کے ذریعہ نجات حاصل ہوتی ہے جین مت اور اس قسم کے دوسرے نظامات یہ تسلیم کرتے ہیں کہ کسی خدائی قوت کی دخل اندازی کے بغیر کرم اپنے آپ اس قابل ہے کہ تمام تجربے کی تشریح کر سکے اور اس طرح ایک فرد پر یہ مرتسم کر سکے کہ وہ جو کچھ کرتا ہے اس کی مکمل ذمہ داری خود اس پر ہی ہے۔ کسی اور مذہب کے مقابلہ میں جین مت انسان کو مطلق مذہبی آزادی عطا کرتا ہے۔ ہمارے اعمال اور اس کے نتائج کے درمیان کوئی شئے حائل نہیں ہو سکتی۔ ایک ہی مرتبہ عمل کرنے پر وہ ہم پر قابو پا جاتے ہیں اور لازمی طور پر بھی اس کے مساوی ہے۔ میں جس طرح چاہوں اس طرح جی سکتا ہوں لیکن میری پسند اٹل ہے اور اس کے نتائج سے نہیں اپنے آپ کو بچا نہیں سکتا۔ جینی مادہ اور روح کو دونوں کو تسلیم کرتے ہیں اور ان کی تعلیم کے مطابق ہر ایک سے دوسرے کا اشارہ ملتا ہے کیونکہ وہ مانتے ہیں کہ کوئی شئے بالکل خود مختار نہیں ہے نہ اپنے آپ مکمل طور پر سمجھی جا سکتی ہے۔ ایک قدیم جینی شلوک میں کہا گیا ہے کہ وہ شخص جو ایک شئے کو مکمل طور پر جانتا

ہے وہ ہر ایک شئے کو جانتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر ہم ایک شئے کو جاننا چاہیں تو تمام اشیاء کے ساتھ اس کی نسبت کو معلوم کرنا ضروری ہے۔ اس اعتبار سے جینی نقطۂ نظر کو نسبتی کہہ سکتے ہیں۔ اس کو کثرتیت بھی کہنا چاہیے اس لیے کہ وہ جیووں کی مادی عناصر کی بے شمار تعداد کو تسلیم کرتا ہے نسبتیت اور کثرتیت کی یہ دو خصوصیات عام تجربہ کی تحلیل اول کو ظاہر کرتی ہیں۔
اور جین مت اس کے نتیجے کا کوئی خیال نہیں کرتا۔ نسبتیت کو اگر اس کے منطقی نتیجہ کی طرح راغب کیا جائے تو مطلقیت کی طرف لے جاتا ہے جس کو جینی تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ جہاں تک مادہ کا تعلق ہے جین مت ایک ایسا معیار اختیار کرتا ہے جو اس کو اس قابل کرتا ہے کہ مادی کائنات کے تمام اختلافات کو ایک قسم کے جوہر یعنی پدگل میں گھٹا دے۔ روح کے متعلق بھی وہ یہی نتیجہ نکالتا ہے کہ تمام ارواح ایک ہی قسم کی ہیں۔ لیکن جب وہ مادہ اور روح کے سوال پر پہنچتا ہے تو جین مت پہلے اصول کو چھوڑ دیتا ہے اور صرف فرق پر نظر رکھنے کو ہی رہبری کرنے والا اصول سمجھتا ہے۔ اگر روح مادہ کی ثنویت ایسی سلجھی ہوئی ہوتی ہے جیسی کہ سانکھ میں ہے تو ہم کسی نہ کسی طرح سمجھ سکتے تھے۔ لیکن یہاں ایسی بات نہیں ہے یہاں تو روح اور مادہ ایک دوسرے کے ساتھ نسبت رکھتے ہوئے تسلیم کیے جاتے ہیں۔ جیو اور اجیو کے درمیان تفریق کا ہونا ہی یہ ثابت کرتا ہے کہ وہ ایک دوسرے کے پابند ہیں۔ اس پر بھی ان کے پیچھے کسی مشترکہ اصول کو دیکھنے کی کوشش نہیں کی جاتی اور دونوں پہلو بہ پہلو رکھے جاتے ہیں۔ گویا کہ وہ بالکل آزاد ہیں۔ اب اگر ہم اس تعلیم کی کثرتیت پر غور کریں، جہاں مادہ لامحدود ذرات کی تعداد میں منقسم ہے۔ لیکن ایک ہی قسم کے ہونے کی وجہ سے ناممکن ہے کہ ایک کی دوسرے کے ساتھ تمیز کی جاسکے۔ اس طرح چیزوں کے تجربی امتیازات کی تشریح ان کے مادی ملحقات سے کی گئی ہے۔ ان کی اخلاقی ماہیت کا فرق بھی ان ہی کے ذریعہ اچھی طرح ظاہر کرایا گیا ہے۔ جین مت پسند کرتا ہے کہ کرم کی تشریح مادہ کی ایک صورت کے طور پر کی جائے۔ ان حالات میں ایک جیو کا دوسرے جیو کے ساتھ اصلی فرق یا روح کی کثرت برائے نام رہ جاتی ہے۔ نتیجہ کے طور پر ہم اس جین مت میں مابعد الطبیعاتی مسئلہ کا آخری حل معلوم کرنے میں ناکام رہتے ہیں۔

آٹھواں باب

نیائے ویشنک

ابتدا میں الگ الگ مستقل نظام تھے۔ مگر یہ دونوں اپنے وجودیاتی اور قنوطی نظریہ
میں بالکل ایک جیسے ہیں۔ اور خود ان کے حامیوں نے ان دونوں کو متحد کر دیا تھا۔
چنانچہ انم بھٹ کی "ترک سنگرہ" اور وشوناتھ کی "بھاشا پری چھید" یا "کاریکاولی"
جیسے رسالے جو تقریباً (۱۶۵۰ عیسوی) کے ہیں۔ ان دو نظامات کو باہم ملا کر بحث
کرتے ہیں۔ ان تصانیف میں جس اتحاد پسندانہ قوت کا اظہار ہوتا ہے وہ بہت ہی
اہم ہے۔ اور واتسایَن تک اس کی قدامت کا پتہ لگایا جا سکتا ہے۔ جس نے
گوتم کے "سوتر" پر تفسیر لکھی ہے جو سب سے زیادہ قدیم اور مضبوط ہے۔ لیکن ان
دونوں کی باقاعدہ ترکیب تقریباً دسویں صدی تک نظر نہیں آتی۔ جب کہ شیوآدتیا کی
"سپت پدارتھی" کے مانند تصانیف کا لکھا جانا شروع ہو گیا تھا۔ ان نظامات
کی تاریخ میں ان دو منزلوں کے سوائے ہم ایک تیسری منزل کو بھی نوٹ کر سکتے
ہیں۔ جبکہ نیائے ویشنک کو ایک مستقل عالمگیر نظریہ کے طور پر تسلیم کرنا عملاً نظرانداز
کر دیا گیا تھا۔ اور اس کی حیثیت گھٹ کر محض منطق کی حد تک رہ گئی تھی۔ ان
نظامات کی تاریخ کے مختلف عہدوں میں اس نظریے کی جو تعلیم دی گئی ہے

ان میں کچھ خاص اختلافات پائے جاتے ہیں" لفظ ویشیشک" وشیش سے ماخوذ ہے۔ جس کے معنی ہیں" اختلاف" اور نظریے کو اس طرح نامزد کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے مطابق کائنات کی بنیاد وحدت نہیں بلکہ کثرت ہے۔ نیائے معمولی طور سے بحث مباحثہ کو کہتے ہیں۔ اس میں نمایاں طور پر عقلی اور تحلیلی طریق عمل کو ظاہر کیا گیا ہے جس کی پیروی اس نظام میں کی جاتی ہے اور اس واقعے کی تصدیق ان القاب سے ہوتی ہے جو بعض وقت اس کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں مثلاً" ہیتوودیا" یا علتوں کی سائنس۔ اس خصوصیت کی وجہ سے اس نظام میں ضروری منطق کے سوالات پر خاص توجہ دی جاتی ہے اور معمولی صورت میں اس سے خلط بحث کر دیا جاتا ہے۔ چنانچہ نیائے۔ ویشیشک کا یہ مرکب لقب نہ صرف اس طریق عمل کی نمایندگی کرتا ہے جس کی پیروی اس نظام میں کی جاتی ہے، بلکہ اس نتیجہ کی بھی نمایندگی کرتا ہے جو اس طریق عمل کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اور وہ ہے کثرت وجود کی حقیقت۔ ان دونوں نظریوں کی تقدیم و تاخیر کے متعلق کچھ بھی متعین طور پر کہنا ذرا مشکل ہے۔"سوتروں" کی بات چھوڑ کر نظامات کی بات کرتے ہوئے شاید ہم یہ بیان کر سکتے ہیں کہ ویشیشک ان دونوں میں قدیم تر ہے۔

نیائے۔ ویشیشک کا ادب اپنی وسعت میں صرف ویدانت سے ہی کچھ کم ہے۔ ہم یہاں صرف بہت مشہور تصانیف کا ذکر کرینگے۔ کنادکا" ویشیشک سوتر" دس باب میں ہے اور ہر ایک دو حصوں میں منقسم ہے۔ اگر چہ اس کا خاص مقصد ان مختلف مقولوں کی تشریح کرنا ہے جو اس نظام میں تسلیم کیے جاتے ہیں۔ لیکن ضمنی طور پر یہ تصنیف متعدد عام فلسفیانہ دلچسپی کے مختلف مسائل کو حوالہ کے طور پر پیش کرتی ہے۔ اس کی قدیم ترین موجود اور محفوظ تفسیر پرسسٹ پادنے کی ہے جو تقریباً پانچویں صدی عیسوی سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن یہ اپنی کتاب میں سوتروں کی ترتیب کو پیش نظر نہیں رکھتا۔ یہ تو تفسیر کی بجائے مختلف انداز میں پیش کی ہوئی ایک تصنیف ہے۔ اور واضح طور پر اپنا بیان پیش کر کے اس نے اس نظام کو کافی ترقی دی ہے۔ مثلاً خدا کو خالق کے طور پر تسلیم کر کے نظریہ تخلیق

بڑی وضاحت کے ساتھ باقاعدہ طور پر بیان کرنا ویشیشک نظام کی تاریخ میں پہلی بار دیکھا جاتا ہے۔ ایسی قوتوں کی وجہ سے اس کو اس تشریح کی ایک مستقل اور مستند تصنیف خیال کیا جاتا ہے نہ کہ محض تفسیر۔ اس کی تشریح کئی ایک مصنفین نے کی ہے جن میں دو ہمعصر اداین اور شریدھر بہت اہم ہیں۔ ان میں سے اداین (۹۸۴ عیسوی) خاص طور پر اپنی "کسماںجلی" کے لیے بہت مشہور ہے جس کی یہ تصنیف ہندی خدا پرستی میں فضل و کمال رکھتی ہے۔ اس کی تفسیر کو "کرناولی" کہا جاتا ہے اور شریدھر کی کتاب کا نام "کندلی" ہے۔ یہ دونوں مصنف ویشیشک کی روشن اور واضح تشریح پیش کرتے ہیں۔ یشنکر مسرا کی لکھی ہوئی "اپکار" (۱۶۵۰ ء) معمولی مفہوم میں "سوتر" کی تفسیر ہے۔ لیکن جدید ہونے کی وجہ سے اس کے مصنف کو اصل متن کا صحیح پیرو نہیں سمجھا جاتا۔ گوتم کے "نیاے سوتر" کے پانچ باب ہیں۔ اور ہر ایک باب دو حصوں میں منقسم ہے۔ اس کی تفسیر (بھاشیہ) واتساین (۴۰۰ عیسوی) نے کی ہے جو اپنے سے اور بھی قدیم نیاے کے حامیوں کا ذکر کرتا ہے جن کے خیال سے وہ اختلاف رائے رکھتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بدھ مت کے مشہور مفکر دِنناگ نے اس پر بری طرح تنقید کی ہے۔ اور ادیوت کار (روشن ضمیری بخشنے والے) نے اپنی لکھی ہوئی "وارتک" میں دِنناگ کے خلاف جوابات دے کر کے واتساین کی تائید کی ہے۔ ادیوت کار شاید ہوش وردھن ۶۰۸ سے ۶۴۸ ء) کی حکمرانی کے زمانہ میں ہوا تھا۔ اور بادشاہ اس کی سرپرستی کرتا تھا۔ اس کی تصنیف کی تشریح واچسپتی (۸۴۱ ء) نے اپنی "تات پریا ٹیکا" میں کی ہے۔ اگرچہ یہ ویدانت کا پیرو ہے لیکن اس نے تمام نظامات پر مستند کتابیں لکھی ہیں۔ اس کتاب کی تفسیر اداین نے اپنی تصنیف "تات پا ٹیکا پری شدھی" میں کی ہے۔ ایک اور مصنف جس کا نام ہم لے سکتے ہیں وہ ہے جینت بھٹ۔ یہ کس زمانہ میں ہوا ہے یقین سے نہیں کہا جا سکتا۔ اس کی تصنیف نیاے منجری گوتم کے چند منتخب سوتروں کی شرح ہے۔ یہ کتاب اپنے زمانہ میں ہندی فلسفیانہ فکر کی اطلاعات کا خزانہ سمجھی جاتی تھی۔ یہیں پر نیاے کی تاریخ کا قدیم یا پراچین پہلو ختم ہوتا ہے۔ اس کے جدید پہلو کا آغاز بارھویں صدی میں مشرقی بنگال کے گنگیش

(۱۲۰۰ء) کی تصنیف " تتو چنتا منی " سے ہوتا ہے ۔ تاریخ کا ایک جدید باب قائم کرنیوالی اس زبردست تصنیف نے بشمول " سوتر " تمام قدیم تصنیفوں کی شہرت کو ماند کردیا تھا ۔ صرف حال میں ہندوستان کی ماضی کی دلچسپی کی بیداری کے ذریعہ اس نظام کے مطالعہ میں ان قدیم تصنیف کا جائز مقام واپس ہاتھ آیا ۔ یہ کہا گیا ہے کہ گنگیش کی اس تصنیف سے نیائے کی منطق کو مکمل صورت حاصل ہو گئی تھی ۔ اس کے بعد سے اس نظام کے مطالعہ کو ایک مستقل فلسفیانہ نظریہ کے طور پر نمایندگی کرنیوالا سمجھنا باقی نہ رہا ۔ لیکن ایک رخ میں جو کھویا گیا وہ دوسرے رخ میں حاصل ہو گیا ۔ کیونکہ جدید نیائے کا اثر فلسفہ کے تمام نظامات پر ہوا ہے اس نے خاص طور پر فکر اور اس کے اظہار میں درست ہونے کی سعی میں مدد پہنچائی ۔ لیکن مباحث زیادہ سے زیادہ تفصیلات کے امور کی حد سے آگے نہیں بڑھے تھے ۔ اور صوری کمال ہی حاصل کیے جانے والا خاص مدعا بن گیا تھا ۔ یہ بحثیں خواہ کتنی ہی حساس ہوں اور ذہنی تربیت کے ذریعہ کے طور پر ان کی قدر وقیمت کچھ بھی ہو ۔ ان پر یہ فیصلہ صادر کرنا چاہیے کہ وہ فلسفیانہ طور پر کند اور بے لطف ہیں ۔ ان میں فضیلت کی بجائے نزاکت نظر آتی ہے ۔ " تتو چنتا منی " کی کئی ایک تفسیریں ہیں اور تفسیروں پر تفسیریں کی گئی ہیں ۔ مگر واسدیو سار وبھادم (۱۵۰۰ء) جو نہ یہ اسکول کا پہلا منطقی تھا اور اس کا شاگرد رگھوناتھ ۔ شرومنی اور مشہور بنگالی مذہبی پیشوا چیتنیا کا ذکر کافی ہوگا ۔ گنگیش کی تصنیف پر رگھوناتھ کی شرح " دی دھتی " اپنے قسم کی بہترین کتاب ہے ۔ گدادھر نے اس کی شرح کی ہے ۔ اور اس وقت سے اس کی شرح نہ صرف بنگال میں بلکہ ملک بھر میں نیائے کی تدریس کے مدرسوں میں اعلیٰ مطالعہ کا جزو اعظم بن گئی تھی ۔ گدادھر کو ہندی معلمین کا سرتاج مانا جاتا ہے ۔

اس نظام کی ابتدا ایک معروضہ سے ہوتی ہے کہ تمام علم اپنی ماہیت سے ہی ایک خارجی شئے کی طرف اشارہ کرتا ہے جو اس سے دور اور اس سے الگ ہے ۔ اور مزید یہ کہا جاتا ہے کہ یہ اشیا صرف علم سے ہی مختلف نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے سے بھی مختلف ہیں جس کی وجہ سے اس نظریے کو کثرت وجودی حقیقت کہا جاتا ہے لیکن

اس بیان سے ہمیں یہ سمجھنا چاہیے کہ علم کے سب مقدمات بے ربط ہیں۔ تجربہ کی رنگ برنگ اشیا چند جماعتوں میں قابل تقسیم ہیں۔ جن میں سے " دروبیہ" یا جوہر بہت اہم ہے۔ دروبیہ تعداد میں نو (۹) ہیں۔ (۱) خاک (پرتھوی) (۲) پانی (اپ) (۳) آگ (تیجس) (۴) ہوا (وایو)۔ (۵) آکاش۔ (۶) زمان (کال)۔ (۷) مکان (دک)۔ (۸) آتما (ذات) اور (۹) من ۔ یہ دروبیہ اور ان کی مختلف خاصیتوں اور نسبتوں سے تمام کائنات کی تشریح ہو جاتی ہے۔ یہ سب اساس ہیں اور اس لحاظ سے یا تو غیر محدود ہیں یا چھوٹے سے چھوٹے یہ نظام جو اشیا کو اجزا سے بنی ہوئی سمجھتا ہے لازمی طور پر ان کو عارضی تسلیم کرتا ہے۔ تمام دروبیہ چونکہ مادی نہیں ہیں اس لیئے چاروا کی طرح اس نظام کو دھریا نہ نہیں کہہ سکتے۔ اس کے باوجود اس نظریے میں تمام " دروبیہ" ایک ہی طرح پر موضوع بحث ہیں۔ یہاں تک کہ آتما کو بھی یہ خیال کیا گیا ہے کہ دیگر اشیا کی طرح یہ بھی ایک شے ہے جو امتیازی خاصیتیں رکھتا ہے جو نسبتوں کا اظہار کرتا ہے اور جو دوسری اشیا کی طرح علم میں لائے جانے کے قابل ہے۔ اب ہم درویوں کا بیان شروع کرتے ہیں۔

مٹی ۔ پانی ۔ آگ ، ہوا ۔ ان چاروں سے یہاں ہم صرف ان کے ناموں سے ظاہر ہونے والی عام تجربہ کی مجرد اشیا نہ سمجھیں بلکہ ان کی آخری علتیں سمجھنا چاہیے جو حواس کی پہنچ سے باہر ہیں یعنی وہ ذرات (پرمانو) ہیں جو ابدی ہیں اور اجزا اسے لاتجزی ہیں جن کے مزید حصے نہیں ہو سکتے۔ اشیا مثلاً گھڑا وغیرہ ایسے ہی ذرات سے تشکیل پاتی ہیں یا حاصل کی جاتی ہیں۔ وہ ان سے وجود میں آتی ہیں اور ختم ہو جاتی ہیں۔

آکاش ۔ یہ اور دوسرے چار درویہ جن کا ابھی ذکر کیا گیا ہے۔ یہ سب ایک ساتھ (بھوت) عناصر کہے جاتے ہیں۔ اگرچہ ثانی الذکر ابتدائی اور ثانوی دو صورتوں میں پائے جاتے ہیں۔ مگر آکاش صرف ایک ہی صورت میں نظر آتا ہے یہ غیر محدود ہے اور اس کے مزید حصے نہیں ہو سکتے۔ اس لیے یہ دوسرے عناصر کے چھوٹے سے چھوٹے ذرات کی طرح کسی چیز کو پیدا نہیں کر سکتا۔

زمان اور مکان ۔ ان کو معروضی حقیقتوں کے طور پر کسی ایسی شے کے ذریعہ

یہ ممکن ہے جو حصّوں والی ہو۔ اس طرح مکان کی بھی تعریف نہیں کی جا سکتی سوائے اس کے کہ متعین اشیا کے ساتھ اس کا حوالہ دیا جائے۔ دوسرے لفظوں میں زمان اور مکان ذراتی ساخت کے نہیں ہیں۔ نقاط اور لمحات ان کی رسمی تقسیمیں ہیں۔ ابتدائی "درویہ" اور مکان نہیں ہیں لیکن ثانوی یا پیدا کی گئی تمام اشیا مثلاً گھڑا وغیرہ لازمی طور پر ان میں ہیں۔ یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ مکان اور آکاش دونوں ایک نہیں ہیں یہاں آکاش تو اس کا قائم مقام ہے جو مکان کو بھر دیتا ہے۔ اس کو نہایت لطیف شے سمجھنا چاہیے جس کا امتیازی خاصّہ آواز فرض کیا گیا ہے۔ آواز ایک خاصّہ ہے جس کے لیے جوہر کی ضرورت ہے۔ دراصل آکاش خاص طور پر آواز کا سبب بتانے کے لیے شرط لازم قرار دی گئی ہے۔ اس کو عناصر کی صنف کے تحت رکھ کر پہلے چار درویوں کے ساتھ اس کا تعلق ظاہر کیا گیا ہے۔

جیوآتما — یہ بہت بڑی تعداد میں ہیں اور ہر ایک کو ابدی اور ہر جگہ موجود سمجھا جاتا ہے۔ اگرچہ نظری طور پر ہر جگہ موجود ہے لیکن جیوآتما کے احساسات افکار اور ارادی قوتیں اس مادی جسم کی حد سے تجاوز نہیں کرتیں جس کے ساتھ اس کا ایک عارضی تعلق ہے۔ اس لیے تمام عملی اغراض کے لیے جیوآتما کو اس جگہ موجود سمجھا جاتا ہے جہاں وہ عمل کرتا ہے۔ اس نظام کی ایک عجیب خصوصیت یہ ہے کہ یہاں گیان یا علم کو جیوآتما کی ایک صفت قرار دیا گیا ہے اور وہ بھی اصلی نہیں بلکہ عارضی — اس عارضی نوعیت کو بے خواب نیند کی مثال سے ظاہر کیا گیا ہے جہاں روح کے متعلق یہ فرض کیا گیا ہے کہ اس حالت میں اس کو کوئی علم نہیں ہوتا جیوآتما اور مادہ میں فرق صرف اتنا ہے کہ وہ شعور حاصل کر سکتا ہے مگر شعور اس کی فطرت میں نہیں ہے۔ اس کے دو اور اوصاف خواہش اور ارادہ ہیں۔ گیان کی طرح یہ بھی کسی شئے کے متعلق ہوتے ہیں اور بغیر ایسے حوالہ کے وہ بے معنی ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے اس نظریہ میں درحقیقت آتما کو ذہنی یا روحانی ابتدائی اصول نہیں کہا جا سکتا اس لیے کہ مذکورہ بالا تین صفات سب کی سب عارضی ہیں۔ اپنی ذات کا علم ہمیں بالراست ہوتا ہے۔ لیکن دوسروں کی ذات ان کے کردار وغیرہ سے بالواسطہ

اخذ کی جاتی ہے ۔ اپنی روح ہو یا کسی اور کی ہم نہیں جان سکتے کہ وہ بذات خود کیا ہے بلکہ ایسے موضوع کے طور پر جان سکتے ہیں جس کے متعلق کچھ نہ کچھ اثبات کیا گیا ہو ۔ مثلاً "میں خوش ہوں" ۔ "وہ بھوکا ہے"

من ـــــ یہ جوہری ہے اور ابدی ہے ۔ لیکن پہلے چاروں درویوں کے خلاف یہ کسی پیداوار کا سبب نہیں بن سکتا ۔ ہر ایک جیو آتما اپنا ایک من رکھتا ہے. جو محض علم حاصل کرنے کا ذریعہ ہے ۔ اس لیے دوسرے حاسوں کی طرح یہ بھی غیر ذی روح ہے ۔ من کا اتحاد عمل تمام علم کی ایک ضروری شرط ہے خواہ وہ علم اشیائے خارجی کے متعلق ہو یا کیفیات باطنی کے متعلق ۔ یہ واقعہ کہ کبھی کبھی ہمارے آنکھ کان کھلے رہتے ہیں پھر بھی ہم نہ دیکھ سکتے ہیں نہ سن سکتے ہیں یہ نتیجہ نکالنے کے لیے ایک اساس کا کام دیتا ہے کہ تمام علم حاصل کرنے کے لیے ایک مشترکہ اور مختلف امداد کا ہونا ضروری ہے ۔ اس کو اس نظام کی اصطلاح میں من کہا جاتا ہے یہ من دوہرا کام انجام دے رہا ہے ایک تو علم حاصل کرنے میں وہ جیو آتما کی امداد کرتا ہے اور دوسری طرف اس کے میدان عمل کو کسی ایک چیز یا اشیا کی ایک واحد جماعت کی حد تک تنگ کرکے اس پر روک تھام کرتا ہے ۔ من کے ذریعہ ہی جیو آتما کا رشتہ جسم اور حواس سے قائم ہوتا ہے اور اس کے بعد ان کے ذریعہ اس کی نسبت اشیائے خارجی کے ساتھ قائم ہوتی ہے ۔ اس کے ساتھ ربط ہی در اصل قید اور پابندی کا بنیادی سبب ہے ۔ کیونکہ موجودہ زندگی میں اگرچہ جسم و حواس قالب بدلنے والی ذات کے ہمراہ ہوتے ہیں ۔ لیکن ہر جنم میں ان کی بالکل تجدید ہو جاتی ہے صرف من کی تجدید نہیں ہوتی ۔

تمام "درویہ" اپنے آپ خود کل کائنات کی وضاحت نہیں کرتے ۔ یہ تو فقط اس کے ڈھانچہ یا جو کھٹے کے طور پر کام آتے ہیں ۔ اب ہمیں چاہیے کہ ان کے خاصے اور نسبتوں کا ذکر کریں جن میں اب ہمیں ان مقولوں پر غور کرنا ہے جو درویہ سے مختلف ہیں ۔ ان کے نام یہ ہیں ۔ درویہ ۔ گن ۔ کرم ۔ سامانیہ ۔ وشیش ۔ سموائے ۔ ابھاو ان کو نیائے بھی تسلیم کرتا ہے ۔ درویہ کے بارے میں اس سے پہلے ہی کہا جا چکا ہے ۔ اب ہم باقی چھ کے متعلق کچھ کہینگے ۔

(گن) خاصہ ــــ یہ امتیازی خصوصیات ہیں جو ایک یا زیادہ دردیہ سے تعلق رکھتی ہیں۔ بدھ مت کی طرح یہ کسی شے کی قائم مقام نہیں ہیں۔ اس طرح اگرچہ یہ دردیہ پر اپنا انحصار رکھتی ہیں، مگر اس سے بالکل مختلف سمجھی جاتی ہیں۔ کیونکہ بذات خود ان کو جانا جاسکتا ہے۔ اور اس لحاظ سے اس نظریے کے مطابق یہ جداگانہ حقیقتیں ہیں۔ وہ جو کچھ بھی ہیں ہر ایک شے سے مکمل آزاد ہیں اور دردیہ سے بھی جداگانہ ہیں جن سے ان کا تعلق ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ وہ ابدی ہوں۔ تاہم چونکہ مفرد اور ناقابل تحلیل ہیں اس لیے ان کو کائنات کے بنیادی ترکیبی اجزا میں جگہ دی گئی ہے۔ ایک اور اہم خصوصیت یہ ہے کہ ان میں سے کسی کو بھی موضوعی نہیں خیال کیا جاتا۔ صفات یا گنوں کی تعداد چوبیس بتائی گئی ہے جن میں صرف مادی صفات شامل ہیں بلکہ ذہنی صفات بھی ہیں۔ ان کی من مانی تعداد قائم کی گئی ہے اس سے اس مقولہ کی غیر طبعی نوعیت کا حال صاف ظاہر ہوتا ہے۔ ان سب کا ذکر کچھ ضروری نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان کی اہمیت فلسفیانہ نہیں۔ ہم سرسری طور پر یہ غور کر سکتے ہیں کہ اگرچہ کئی ایک گن جیسے حجم دو یا زیادہ، جوہروں میں مشترکہ ہوتے ہیں۔ لیکن بعض صرف ایک ہی جوہر کی امتیازی خصوصیات ہوتی ہیں۔ ان کو مخصوص صفات کہا جاتا ہے، جیسے خاک میں بو۔ پانی میں ذائقہ۔ آگ میں رنگ۔ ہوا میں لمس اور آکاش میں آواز۔ یہ دیکھا جائے گا کہ یہی مفروضہ ثانوی صفات ہیں اس نظریے میں ان کو نہ صرف بالکل حقیقی خیال کیا جاتا ہے بلکہ کثرت وجود کے نقطۂ خیال کے لحاظ سے اصولاً یہ خیال کیا جاتا ہے کہ جوہروں کی صحیح ماہیت ان گنوں یا خواص سے معلوم ہوتی ہے جن میں وہ اختلاف رکھتے ہیں۔ باقی کے دوسرے جوہروں میں سے صرف ایک ذات یا جیو ہی ایسا ہے جس کی خاص صفات ہیں۔

(کرم) عمل ــــ یہ مختلف قسم کی حرکات کی نمایندگی کرتا ہے۔ کرم دردیہ میں ہی پائے جاتے ہیں اور دردیہ کے ساتھ اس کی نسبت بالکل ویسی ہی ہے جیسے گن کی ہے۔ ان کی آزاد حقیقت کو بھی اس طرح سمجھنا چاہیے جیسی کہ گنوں کی ہے۔ کرم کو ایک خاص مقولہ کی طرح تسلیم کرنے کی اہمیت یہ ہے کہ اس نظریے میں استحکام کو حقیقت کی ایک ممکن خصوصیت کے طور پر سمجھا جاتا ہے۔ اس معاملہ

میں وہ سانکھیہ کے مانند دوسرے نظریوں سے اختلاف رکھتا ہے ۔ جہاں کہ مادی کائنات میں ساکن اشیا کا مطلق تصور ہی نہیں ۔ غیر محدود درویہ ہر وقت متحکم ہے کیونکہ اس نظریے میں صورت کی تبدیلی نہیں بلکہ صرف مکان کی تبدیلی تسلیم کی جاتی ہے ۔ درآتی اور محدود درویہ حرکت کر بھی سکتے ہیں اور نہیں بھی ۔

(سامانیہ) "کلیت" ۔۔۔ طرح طرح کے وجودوں کا اب تک جو ذکر کیا گیا ہے وہ سب ایک نہ ایک قسم میں تقسیم پذیر ہیں ۔ معروضی خصوصیات کی وجہ سے ان میں ایک تنظیم پائی جاتی ہے اور یہ تنظیم ادراک کرنے والے ذہن کے ذریعہ کہیں باہر سے نہیں لائی جاتی ۔ اس تنظیم کی وجہ سے اشیا کی تقسیم صرف درویہ ۔ گن ۔ کرم کی تین جماعتوں ہی میں نہیں ہوتی بلکہ اور بھی چھوٹی جماعتوں میں تقسیم عمل میں آتی ہے جیسے گائیوں کی جماعت ۔ سرخی کی جماعت اڑنے والے کی جماعت ۔ طالب علم کو یاد رکھنا چاہیے کہ "سامانیہ" جنس کے ہم معنی نہیں ہے ۔ وہ تو ایک ایسی خصوصیت خاصّہ ہے جو دو یا دو سے زیادہ اشیا میں مشترک ہو ۔ نہ کہ اشیا کی کسی جماعت کے جنس کے طور پر جو ایسی خصوصیت کا اظہار کرتے ہیں ۔ سامانیہ کی اصطلاح کا بہتر ترجمہ کلیت کیا جا سکتا ہے لیکن بہرحال فلاطون کے "تصور" سے اس کی مکمل مشابہت خیال میں نہیں لائی جا سکتی وہ سب میں ہے اور ہر ایک میں ہے ۔ تاہم مختلف افراد میں مختلف نہیں ہے ۔ گائے پن ایک ہے اور ناقابل تحلیل ہے وہ ہمیشہ سے قائم ہے لیکن اس کا ادراک خود اس سے نہیں ہو سکتا بلکہ ایک گائے کے ذریعہ ہو سکتا ہے ۔ اگرچہ مل کر دکھائی دینے سے گائے اور گائے پن دو الگ وجود کی طرح خیال کیے جاتے ہیں ۔ ان کلیات میں سے وجود سب سے بڑا ہے کیونکہ یہ اشیا کی زیادہ سے زیادہ تعداد کی خصوصیت کے طور پر پایا جاتا ہے اور دوسرے کلیات درجہ بہ درجہ کم ہوتے جاتے ہیں مثلاً درویہ پن ۔ خاک پن اور گھڑا پن وغیرہ ۔ یہ درجہ بدرجہ ایک سے ایک کم اشیا کی خصوصیت رکھنے والے ہیں ۔

ہم سمجھتے ہیں کہ اس تصور کے متعلق سخت سے سخت مباحثوں کا زور ہوا تھا بعض لوگ اس کی بنیاد خارجی کائنات میں مانتے ہیں ۔ لیکن وہ اس کو کلیت کی سطح تک بلند نہیں کرتے ۔ مثلاً گائے پن کسی معروضی شئے کا قایم مقام ہے ۔ لیکن یہ ان کے

خیال کے مطابق مادّہ کا ایک امتیازی طبعی میلان ہے جو گائے کے ساتھ ہی رہتا ہے اور غائب ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس بدھ کے حامی اس سے بالکل انکار کرتے ہیں اور اس کو محض تصوری کہہ کر توجیہہ کر دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ مفروضہ کلیت ہر جگہ رہتی ہے یا صرف انفرادی طور پر افراد تک محدود ہے۔

(وشیش) انفرادیت ـــــ اس کو بنیادی اشیا کا فصل یا بہ الامتیاز سمجھا جاتا ہے۔ یہ نہ ہو تو تمام اشیا متشابہ ہیں۔ چنانچہ خاک کے ذرّات یا دو جیو اپنی اصلی صورت میں ہر طرح ایک دوسرے کے متشابہ ہیں۔ اس پر بھی اگر ان کو روکنا ہو تو ہر ایک میں ایک امتیازی خصوصیت لازمی طور پر ماننا چاہیے۔ اس خصوصیت کو "وشیش" کہتے ہیں۔ اس کی ضرورت صرف ان صورتوں میں لاحق ہوتی ہے جہاں ایسی اشیا کا فرق کسی اور طریقہ سے بنایا نہ جا سکے۔ دو گھوڑے جسامت میں رنگ وغیرہ میں بالکل یکساں ہو سکتے ہیں۔ لیکن ان کو ان کے الگ الگ مسالہ سے پہچان لیا جا سکتا ہے جس سے وہ بنے ہوئے ہیں۔ اس لیے ایسی صورتوں میں وشیش کو فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور نہ خاک کے ذرّات اور پانی کے ذرّات کے مانند بنیادی ہستیوں کی پہچان میں ان کی امداد ضروری ہے اس لیے کہ ان کو مخصوص کرنے والی صفات کا فرق ان کو ایک دوسرے سے پہچاننے کی غرض کو پوری کرنے کے لیے کافی ہے۔ لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر ان وشیشوں میں فرق کس طرح معلوم کیا جا سکتا ہے۔ اس کا کوئی تشفی بخش جواب اس کے سوا نہیں ہے کہ وہ صرف بنیادی وجودوں میں ہی یہ فرق پیدا کرتے ہیں جن سے ان کا تعلق ہے بلکہ خود آپس میں بھی فرق پیدا کرتے ہیں

(سمواے) لازمی نسبت ـــ اس نظام میں نسبتوں کو حقیقی خیال کیا گیا ہے عام طور پر یہ نسبتی گنوں میں شامل ہیں۔ لیکن ایک نسبت ایسی ہے جس کو قائم بالذات مقولہ کے درجہ تک بلند کیا گیا ہے۔ یہ "سمواے" ہے جس کو لاینفک نسبت کہتے ہیں کیونکہ اس سے متحد کیے ہوئے نسبتی کی علیحدگی کی وجہ سے کم از کم ان میں ایک کا خاتمہ لازمی طور پر ہو جاتا ہے۔ ایسے نسبتی کو اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے ساتھ غیر منفصد طور پر مربوط پائے جاتے ہیں۔ مذکورہ ذیل

پانچ قسم کے معروضات ہیں جن میں بہ سموائے نسبت پائی جاتی ہے۔
(۱) درویہ اور گن (۲) دورویہ اور کرم۔ (۳) انفرادیت اور کلیت (۴) بنیادی اشیا اور وشیش (۵) کل اور جزو۔ اس کو دوسرے طریقہ سے کہیں تو علت مادی اور معلول کہہ سکتے ہیں۔ اس مقولہ کی ضرورت اس نظام کے کثرت وجودی کی وجہ سے لاحق ہوتی ہے جو "ناقابل شناخت" کو "مختلف" کے ہم معنی سمجھتا ہے۔ اگر ایک درویہ اپنی صفات سے ایک فرد اپنے کُل سے اور علت مادّی اپنے معلول سے بالکل علیحدہ ہو اور اس پر بھی ساتھ ساتھ پائے جاتے ہوں تو ان میں نسبت کا ہونا لازمی ہے۔ اور وہ نسبت بھی نرالی ہو گی کیونکہ ان میں کے ہر ایک جوڑے میں کم سے کم ایک بغیر دوسرے کے رہ نہیں سکتا۔ اس نسبت کا واضح خیال حاصل کرنے کے لیے اس کا مقابلہ ایک متوازی تصور سے کرنا چاہیے جس کو "سیموگ" یا اجتماع کہتے ہیں۔ جس کو گن کے مقولہ کے تحت ترتیب دیا گیا ہے۔ اور یہ کبھی کبھی کا اور ایک دوسرے سے علیحدہ ہونے والا تعلق ہے۔ سیموگ تو صرف جوہروں میں ہوتا ہے۔ مگر سموائے میں ایسی کوئی قید نہیں ہے۔ اس کے سوائے "سموائے" ان نسبتوں میں ہوتا ہے جو کبھی علیحدہ نہیں پائے جاتے اور سیموگ تو حسب قاعدہ علیحدہ چیزوں میں ہوتا ہے۔ دو اشیا جن کا اس وقت اجتماع ہوا ہے ضرور ہے کہ وہ پہلے علیحدہ ہوں گی۔ اور بعد میں بھی علیحدہ کی جا سکتی ہیں۔ اس عمل کی ہر ایک صورت میں اشیا کی نوعیت کسی طرح متاثر ہوئے بغیر باقی رہتی ہے اور چونکہ سیموگ کی وجہ سے نسبتی میں کوئی فرق نہیں پیدا ہوتا۔ اس لیے اس کو خارجی نسبت سمجھنا چاہیے۔ اور اتنا اضافہ کرنا ضروری ہے کہ خود "سموائے" کی تشریح خارجی نسبت کے طور پر کرنی چاہیے۔ اگرچہ اس کو نیائے ویشیشک کی جدید تصانیف میں رواجاً داخلی نسبت کے طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ ایسا کرنے سے تو ہم خود اس نظریہ کے خلاف چلے جائیں گے جو یہ خیال کرتا ہے کہ ایک نسبتی جو ایک صورت میں مضمر رہتا ہے وہی دوسری صورتوں میں واضح ہو جاتا ہے۔ بے شک یہاں ان میں سے ایک نسبتی دوسرے سے الگ کبھی نہیں پایا جاتا۔ تو یہ بہرحال اس کی وضاحت کو رد کرنے والی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ ان میں سے

ایک دوسرے کے بغیر اپنا وجود قائم رکھتا ہے۔ اور دوسرے میں ایسا کیوں نہیں ہوتا اس کا سبب یہ ہے کہ جیسا سابقہ پڑے وہ اپنے لازم یا ملزوم سے نسبت پاتا ہے مثلاً ہمیں یہ خیال کرنا چاہیے کہ گلاب کی سرخی اس رنگ کے وجود میں آنے کے بعد شروع ہوئی ہوگی۔ اس کی ابتدا اپنی نسبت کے ساتھ ایک ہی وقت میں واقع ہونے والی ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں سمیوگ جو عارضی یا اتفاقی ہوتا ہے اس کے خلاف سموائے لازمی ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ لزوم یک طرفہ ہے۔ مثلاً سرخ رنگ گلاب کے پھول کی پیشں قیاسی کرتا ہے لیکن اس کا معکوس صحیح نہیں ہوتا اس لیے کہ گلاب اس نسبت سے الگ رہ سکتا ہے اگرچہ وہ صرف ایک لمحہ کے لیے ہی کیوں نہ ہو۔ اس لیے جب ہم "سموائے" کو ایک خارجی نسبت کے طور پر سمجھتے ہیں تو یہ اس مفہوم میں کہ "سمیوگ" کی طرح دونوں حدود مساوی طور پر آزاد نہیں ہوتے بلکہ صرف ایک ہوتا ہے۔

(ابھاو) "نفی" ــــ یہ مقولہ بعد کا ایک اضافہ ہے۔ اور یہ اضافہ اس نظام کے حقیقی مفروضے کو مکمل طور پر حل کرنے کا نتیجہ ہے۔ اگر تمام علم اپنے سے باہر کسی شے کو ظاہر کرتا ہے تو اس طرح نفی کے علم کو بھی کرنا چاہیے اور ایسے علم سے الگ اپنے وجود پر دلالت کرنا چاہیے۔ ایجابی حلقۂ اثر کی طرح یہاں بھی علم کو معلوم سے مختلف ہونا چاہیے۔ دوسرے لفظوں میں کسی شے کا موجود نہ ہونے کے علم کے مساوی نہیں ہے۔ بہرحال ابھاو سے ہمیں صرف کسی چیز کی کسی جگہ نفی سمجھنا چاہیے نہ کہ مطلق نیستی (شونیہ) جس کو نیائے ویشیشک ناقابلِ فکر یا بے اصل تصور سمجھ کر چھوڑ دیتا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایک گھڑا یا کپڑا ایک کمرے میں یا ایک میز پر موجود نہیں ہے۔ لیکن خود نفی کے متعلق اس طرح کچھ نہیں کہہ سکتے اس لحاظ سے یہ مقولہ دوسرے مقولوں کے برعکس ایک اضافی یا اعتباری تصور کا ہے۔ دراصل یہ ایک منفی قضیہ میں، محمول کی نمائندگی کرتا ہے۔ مثلاً "وہ کمل نیلا نہیں ہے" اور اس حد تک اس نظام میں مقولہ کا جو مفہوم سمجھا جاتا ہے اس سے مستثنیٰ ہے۔ نفی کی چار قسمیں شمار کی جاتی ہیں۔ (۱) مقدم۔ نیستی یا پہلے کی نفی۔ مثلاً ایک گھڑے کے بننے سے پیشتر پہلے مٹی ہوتی ہے یا دو نصف حصے الگ الگ

ہوتے ہیں اس کو گھڑے کے پیدا ہونے کے پہلے کی نفی یا "پراگ ابھاؤ" کہا جاتا ہے ظاہر ہے کہ نفی کی یہ قسم بے آغاز ہے۔ لیکن جب وہ شئے پیدا ہو جاتی ہے یا بن جاتی ہے تو اس نفی کا انجام ہو جاتا ہے (۲) اور جب وہ گھڑا ٹوٹ پھوٹ جاتا ہے اور ٹھیکریاں باقی رہ جاتی ہیں تو اس کو بعد کی نفی (دھونس ابھاو) کہتے ہیں۔ اس کا آغاز تو ہوتا ہے لیکن انجام نہیں۔ کیونکہ بالکل وہی گھڑا پھر کبھی وجود میں نہیں آسکتا۔ (۳) تیسری قسم کی نفی کو مطلق یا کلی نفی (اتینت ابھاو) کہا جاتا ہے۔ یہ اس وقت سمجھی جاتی ہے مثلاً جبکہ خالی زمین ہو جہاں کوئی شئے نہ ہو۔ اگرچہ در اصل یہ عارضی ہے۔ لیکن کچھ ضمنی اعتبار سے اس کو غیر فانی کہا جاتا ہے۔ (۴) آخری قسم ایک دوسرے کی نفی (انیونیہ ابھاؤ) ہے جو صرف اپنی الگ شخصیت رکھنے والی دو اشیا میں فرق ظاہر کرنے والی ایک اور اصطلاح ہے جس کا اظہار ایسے قضیوں میں ہوتا ہے جیسے "گھڑا کپڑا نہیں ہے۔" "الف، ب، نہیں ہے۔"

پہلے چار جوہروں یا دردیوں کے دو پہلو ہیں۔ ایک تو اجزائے لایتجزی کسی طرح دوسرے ان سے پیدا ہونے والی اشیا کی طرح۔ یہ اشیا کیونکر حاصل کی جاتی ہیں اس کا جواب بنیائے۔ ویشیشک کے نظریہ ذرات میں دیا جاتا ہے۔ اس کے متعلق پہلی اہمیت کی بات یہ ہے کہ جینی نظریہ کے خلاف یہاں بنیادی مادی ذرات میں کیفیاتی فرق تسلیم کیا جاتا ہے تاکہ خاص عنصر کے ذرات اسی عنصر کی پیداوار کو پیدا کر سکیں۔

نظریہ علیت کا یہ نقطہ نظر جو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ جو پہلے سے موجود ہیں ان میں نئی چیزوں کا اضافہ کیا جا سکتا ہے اس کو (آرمبھ واد) "نئی تخلیق کا نظر" کہا جاتا ہے۔ اس کو (است کاریہ واد) "غیر موجودہ معلول کا نظریہ" بھی کہتے ہیں، کیونکہ یہ تائید کرتا ہے کہ معلول جو پہلے موجود نہ تھا مگر بعد کو وجود میں آجاتا ہے اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ علت سے جدا رہ سکتا ہے معلول اپنی مادی علت میں خلقی طور پر موجود ہوتا ہے جیسے کہ کسی جوہر میں اس کا خاصہ رہتا ہے۔ دوسری بات اس نظریے میں غور طلب یہ ہے کہ یہ تمام پیداواریں عارضی ہیں یعنی است کاریہ واد نہ صرف یہ دلالت کرتا ہے جس کا وجود نہ تھا وہ موجود ہو جاتا ہے بلکہ موجودہ

پیداوار کبھی نہ کبھی ختم ہو جاتی ہے۔ بدھ مت کے مقابلہ میں یہاں یہ وثوق کے ساتھ کہا جاتا ہے کہ کوئی شئے پیدائش اور استقلال کے دو لمحوں سے کم وقت میں ختم نہیں ہو سکتی۔ اس لیے ایک پیدا شدہ چیز اس کو بنائے جانے کے بعد جلد سے جلد تیسرے لمحہ سے پیشتر غائب نہیں ہو سکتی۔ آخری بات جو نوٹ کرنے کی ہے یہ ہے کہ ایسی تمام پیداواریں لازمی طور پر دو یا زیادہ جوہروں میں رہتی ہیں۔ اس امر کا اصرار بھی نوٹ کرنے کے قابل ہے کہ پیدا کی ہوئی اشیا نہ صرف زمان اور مکان میں رہتی ہیں بلکہ جوہروں میں بھی رہتی ہیں۔ جب ہم یاد رکھتے ہیں کہ گن اور کرم بھی خواہ پیدا کیے گئے ہوں یا نہیں اپنی ماہیت کے لحاظ سے ایسے ہی ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ کائنات کا وجود ایک پیداوار کے طور پر کلیتاً دوامی جوہروں پر اپنی بنیاد رکھتا ہے۔ یہ نظریہ "مظاہر" کی اصطلاح کو استعمال کرنے کی تائید نہیں کرتا۔ لیکن اگر ہم استعمال کرنا ہی چاہیں تو ہمیں اس طرح بیان کرنا چاہیے کہ تمام مظاہر کی بنیاد دوامی جوہر پر رکھی گئی ہے۔ اس طرح کائنات ایک تو مشتمل ہے ابتدائی وجودوں پر جو ہمیشہ قائم رہتے ہیں اور جو نہ کبھی پیدا کیے گئے اور نہ کبھی فنا ہوں گے۔ جیسے مختلف قسم کے ذرات۔ دروبہ جیسے کہ جیو آتما۔ اور کلیات وغیرہ۔ اور دوسرے ایسے وجودوں پر مشتمل ہے۔ جو ابتدائی جوہروں کے محتاج ہیں۔ اس کو دنیا کہتے ہیں جیسا کہ ہم معمولی طور پر جانتے ہیں اور اس ضمن میں یہ نظریہ تغیر کے مشہور مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور حل یہ ہے کہ شئے کی وحدت کے اندر مسلسل تبدیلیوں کے مفہوم میں در اصل کوئی تغیر نہیں ہے۔ کچھ اشیا ایسی ہیں جو کبھی نہیں بدلتیں۔ اور جو عارضی چیزیں ان سے پیدا ہوتی ہیں انھیں سے تغیر کے تصور کی شرح ہوتی ہے۔

ذرات کا وجود قابل ادراک مادی اشیا کے کسی معلومہ تقسیم کی قابلیت سے اخذ کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ اس تقسیم کی قابلیت کو کسی نہ کسی منزل پر ختم ہونا چاہیے کیونکہ اگر تمام اشیا غیر محدود طور پر یکساں تقسیم ہوں تو ان میں مشاہدہ کی ہوئی جسامت کے اختلاف کی توجیہہ مشکل ہو جائیگی۔ اس تقسیم کے طریق عمل کی

آخری منزل میں ذرات یا پرمانو باقی رہ جاتے ہیں جو مادی کائنات میں تمام عارضی اشیا کی علت ہیں۔ لیکن ان ذرات کی کوئی علت نہیں۔ وہ مفرد ہیں اور الجزء لا تیجزی ہیں۔ ان کا قد و قامت چھوٹے سے چھوٹا ہے۔ اس لیے آکاش میں ان کی موجودگی اس کے محیط کل ہونے کی ماہیت میں خلل انداز نہیں ہوتی۔ ان کا نہ درون ہے نہ بردن۔ اور چاروں عناصر میں ان کی تعداد غیر محدود ہے۔ اشیا کی پیدائش کا طریق عمل حسب ذیل ہے۔

جب خاک کے دو ذرات یا "پرمانو" ایک جگہ آتے ہیں تو ایک مرکب بن جاتا ہے جس کو دو عنصری یا "دوی انک" کہتے ہیں۔ اور ابتدائی ذرات سے اس کی تشکیل ہونے کے باعث یہ قد میں بہت ہی چھوٹا ہوتا ہے اور اس لیے حواس کی پہنچ سے باہر ہے۔ ایسے تین مرکبات ملنے سے ایک" توئی انک پیدا ہوتا ہے جو گرد و غبار کے ایک ذرہ خاک کے بالکل برابر ہوتا ہے جس کو ہم آفتاب کی کرنوں میں ناچتا ہوا دیکھ سکتے ہیں۔ اور یہ دکھائی دینے والی چھوٹی سے چھوٹی ذرات سمجھی جاتی ہے۔ اس کی جسامت محدود ہے اور تمام محدود اشیا ایسے ہی دکھائی دینے والے ذرات سے بنی ہوئی ہیں۔ ان لامتناہی چھوٹے فوق الحواس ذرات سے مرکب" توئی انک" یا دکھائی دینے والے ذرات کی محدودیت کیسے پیدا ہو جاتی ہے اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ عمل ان کو بنانے والے ذرات کی تعداد کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ ان کی جسامت کے باعث جیسا کہ معمولی اشیا کی صورت میں ہوتا ہے۔ بہرحال یہ مسئلہ ایسا ہے جو بہت واضح نہیں ہے۔ دوسرے نظریہ کے حامیوں نے اس پر سخت تنقید کی ہے۔ فنا۔ کا طریق عمل جو تخلیق کے برعکس ہے اس کی تشریح اس نظریہ کے جدید اور قدیم حامیوں نے ذرا مختلف طور پر کی ہے مثلاً قدیم حامیوں کے مطابق ایک گھڑا جن ذرات سے بنا ہوا ہے وہ بننے کے ایک لمحہ بعد فنا ہو جاتا ہے۔ لیکن جن ذرات سے وہ مرکب ہے کبھی فنا نہیں ہوتے۔ چونکہ اس کی علت مادی ناقابل فنا ہے اس لیے اس پیدا وار کے فنا کی تشریح ان ذرات کے جدا ہو جانے سے عمل میں آجاتی ہے جو اس کو تشکیل دیتے ہیں۔ اس نقطۂ نظر میں مشکل یہ ہے کہ مادی علت کے گزر جانے کے بعد معلول کے تسلسل

کی تشفی بخش طور پر وضاحت نہیں ہوتی ۔ اس مشکل سے احتراز کرنے کے لیے اور
تشریح میں یکسانیت حاصل کرنے کے لیے بعد کے حامیوں نے یہ تسلیم کیا ہے کہ
مادی علت کے مختلف حصوں کا قطع تعلق کا اثر تمام علت پر پڑتا ہے تاکہ جہاں
کہیں مادی علت کا غائب ہونا واقع ہوتا ہی ہے وہ معلول کے فنا ہونے کے بعد
ہوتا ہے ۔

اس نظریہ کے سلسلہ میں ہمیں اس نظام میں خدا کے تصور کی جانب توجہ
مبذول کرنا ہے ۔ کنآر کے "سوتر" میں اس کا کوئی حوالہ پایا نہیں جاتا اگرچہ شارحین
نے یہ دعوےٰ کیا ہے کہ حوالے موجود ہیں ۔ گوتم صرف اتفاقی طور پر خدا کا ذکر کرتا ہے ۔
اور بعض لوگوں نے تو یہ شک ظاہر کیا ہے کہ بنیائے ابتدا میں خدا پرست تھا یا
نہیں ۔ لیکن پرشستت پاد اور واتساین دونوں خدا کو تسلیم کرتے ہیں ۔ اور
بعد میں تو یہ عقیدہ اس نظریہ کا مستقل بنیاد پر قائم ایک حصّہ بن گیا تھا ۔ چنانچہ
شریدھر خدا کے وجود کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے اور اُدائن کے متعلق
تو یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس نے اس مسئلے کی مستند تشریح اور اس کا حل پیش کیا
ہے ۔ اگرچہ یہ اس کی ایک تاریخی حیثیت ہے لیکن منطقی طور پر یہ تعلیم ایک قادر
مطلق وجود کی سخت ضرورت محسوس کرتی ہے ۔ جو کہ پیدائش عالم کے طریق عمل
کا آغاز کر سکے ۔ یہ ممکن ہے کہ نظریہ کا یہ ضروری مفہوم جو کہ پہلے خیال کیا گیا تھا
اس کی ترقی اور وضاحت واتساین اور دوسرے مصنفین کے ذریعہ ہوئی ہو ۔
جس خدا کو تسلیم کیا جاتا ہے اس کو آتما کے ساتھ ترتیب دیا جاتا ہے اور جیو آتما
یا انفرادی روح سے ممتاز کرنے کے لیے اس کو پرماتما کہا جاتا ہے ۔ دوسری
آتماؤں کی طرح وہ ابدی ہے اور ہر جگہ موجود ہے ۔ لیکن اگرچہ شعور اور اس کے
نسبتی اوصاف دوامی طور پر جیو آتما کی خصوصیات ہوں یا نہ ہوں مگر پرماتما کی
یہ دوامی صفات ہیں ۔ اس کا گیان نہ صرف ابدی ہے بلکہ کل اور کامل بھی ہے
وہ خواہش کر سکتا ہے اور ارادہ کر سکتا ہے ۔ لیکن جیو کی طرح اس کو دکھ یا سکھ
نہیں ہوتا ۔ اور کوئی بری خواہش یا حقارت بھی اس کے نزدیک نہیں آسکتی ۔
وہ عالم کی تخلیق کا ذمہ دار خیال کیا جاتا ہے لیکن اس فقرے کا صرف یہی مطلب

لینا چاہیے کہ فقط ابتدائی اشیا مثلاً ذرات یا اجزائے لاتجزی وغیرہ کا مناسب میلانِ طبع تخلیق میں حصہ لیتا ہے۔ اس نظام میں علت و معلول کے نظریہ کے مطابق خود میلانات طبع ہی نئی اشیا کو پیدا کرتے ہیں۔ خدا نہ صرف کائنات کی تخلیق کرتا ہے بلکہ حفاظت کرتا ہے اور وقت آنے پر دوبارہ پیدا کرنے کے لیے فنا بھی کر دیتا ہے۔ کل طریقِ عمل میں روحوں کے گذشتہ اعمال ہی وہ اجزا ہیں جو کسی خاص 'کلپ' میں 'دنیا کے اسٹیج پر اپنا پارٹ ادا کرنے کے لیے رہبری کرتے ہیں یہ کہنا ذرا مشکل ہے کہ ہم یہاں کسی شخصی خدا کا تصور بھی رکھتے ہیں یا نہیں لیکن ارادی قوت عملی جو اس سے منسوب کی جاتی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شخصیت کا تصور بالکل خارج نہیں کیا گیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہاں خدا کو اس طرح بیان نہیں کیا جاسکتا کہ اس کو انسان کی شکل و صورت پر قیاس کیا جائے لیکن اس کو آتما کہہ کر مخاطب کیا گیا ہے۔ جو انسان کے ساتھ اس کی ماہیت کی قربت کا ضرور خیال دلاتا ہے۔ ایک خاص اہم بات جو یہاں خدا کے متعلق سمجھی جاتی ہے یہ ہے کہ اس کا وجود انومان یا قیاس کی مستقل بنیاد پر قایم کیا گیا ہے نہ کہ حیرت انگیز انکشاف کے ذریعہ جیسا کہ ویدانت میں کہا گیا ہے۔ چنانچہ یہ نظر یہاں حجت کو زیادہ اہمیت دیتا ہے جو اس کے عام استدلالی ذوق کے مطابق ہے۔ اگر ہم ان دلیلوں کو خارج کردیں جو اس نظام کے خاص مفروضوں پر مبنی ہیں تو ظاہر ہوگا کہ وہ سب معمولی حیثیت کی ہیں۔ اور ان پر توجہ کرنے کے لیے ہمیں زیادہ دیر تک رُکے رہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہم ان میں سے اُدائن کی واضح کی ہوئی صرف چند خاص باتوں کو نوٹ کریں گے۔ وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) کائنات ایک معلول ہے۔ اور تمام معلولات کی طرح یہ بھی کئی علتوں کے ساتھ ساتھ اپنی ایک علت فاعلی یا عامل کی طرف توجہ مبذول کراتی ہے جو اپنے علم اور قوت سے اس کو تخلیق کرنے کے مقررہ کام کے برابر ہے۔ (۲) پیدا کی ہوئی کائنات میں ایک طبعی تنظیم مشاہدہ کی جاتی ہے جو ایک ناظم یا قانون بنانے والے کی جانب اشارہ کرتی ہے۔

(۳) دنیا کی اخلاقی حکومت ایک حاکم کی طرف اشارہ کرتی ہے جو اعمال کے مطابق

سزا اور جزا دیتا ہے۔ ہم ایک دوسری دلیل کا حوالہ بھی دے سکتے ہیں جو ذرا غیر معروف ہے۔ خدا کے وجود کو ثابت کرنے کی کوشش میں آداین نے اس کے خلاف کسی ثبوت کے فراہم نہ ہونے کا پورا فائدہ اٹھایا ہے "کسما نجلی" کے پانچ باب ہیں سے اس نے پورا ایک باب اس کے امتحان کے لیے وقف کر دیا ہے۔ اور بتاتا ہے کہ یہ معلوم کرنے کے لیے کوئی بھی برہان یا طریقہ استدلال ایسا نہیں ہے جو اس کے ثبوت کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہو کہ خدا موجود نہیں ہے۔ بے شک یہ صرف ایک منطقی قدر والا موضوع بحث ہے لیکن اس کی قوت سے انکار نہیں کیا جا سکتا خصوصاً ان لوگوں کے خلاف جو اس کے مقابل شور مچاتے ہیں کہ خدا کا وجود کبھی ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

اس نظام میں علت کے تصور کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ علت کو معلول سے مقدم ہونا چاہیے یعنی اس کو بالکل پہلے کے لمحہ میں موجود ہونا چاہیے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ مقدم غیر متغیر ہو۔ لیکن یہ تعریف حد سے زیادہ وسیع معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ کسی بھی خاص صورت میں کئی ایک اجزا ایسے ہوتے ہیں جو غیر متغیر مقدم ہونے پر بھی ان کو علتوں کے طور پر خیال نہیں کیا جاتا۔ چنانچہ ایک گھڑا بنایا جاتا ہے تو مٹی پر لکڑی سے کام کرتے وقت جو آواز ہوتی ہے اگرچہ وہ غیر متغیر مقدم ہے لیکن کسی لحاظ سے بھی اس کو گھڑے کی علت نہیں کہہ سکتے۔ اس لیے علت کی بالکل صحیح تعریف کرنے کے لیے کچھ چیزوں کو ان میں سے خارج کرنا پڑتا ہے۔ اور اس کے بعد غیر متغیر مقدم کی تعریف کا جو جواب حاصل ہو وہی معلول زیر بحث کی علت قرار دی جاتی ہے۔ خارج کیے جانے والی چیزیں پانچ قسم کی بیان کی جاتی ہیں۔ لیکن ان کا فرق واضح اور غیر متعین ہے۔ اس لیے ان سب کو ایک زمرہ کے تحت لایا جاسکتا ہے۔ اور ان کو مشروط اجزا کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ جے۔ ایس۔ مل کرتا ہے۔ خارج کی جانے والی چیزوں کی پانچ گنی عام نوعیت کی ترکیب کو ظاہر کرنے کے لیے ایک دو مثالیں کافی ہونگی۔

(۱) کسی ایک علت کی صفت کو علت نہیں کہا جاسکتا۔

(۲) علت کی علت بھی علت قرار نہیں دی جاتی۔ اس کی بین مثال یہ ہے کہ کمہار کا باپ علت نہیں کہلاتا۔ اگرچہ خود کمہار ایک علت ہے۔ یہ صاف ظاہر ہے

کہ یہاں ڈنڈے کے رنگ اور کمہار کے باپ کا غیر متغیر مقدم ہونا مشروط ہے کیونکہ یہ
بالترتیب ڈنڈا اور کمہار کے تابع ہے۔ دوسرے نظامات میں تمام ایجابی معلولات
کی علتوں کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ ایک تو "اپادان کارن" یعنی علت مادی۔ اور دوسرا
"نمت کارن" یعنی علتِ فاعلی۔ لیکن یہاں اگرچہ علت فاعلی کو اس صورت میں قائم
دکھا گیا ہے لیکن مادی علت کی جگہ اور دو علتیں لے لیتی ہیں ایک کو "سموائی" اور
دوسرے کو "اسموائی کارن" کہتے ہیں۔ اور یہ اس موزونیت کے خیال سے کہا گیا
ہے کہ جوہر اپنی صفات سے مختلف ہے چنانچہ "سموائی کارن" ہمیشہ ایک درویہ جوہر
ہوتا ہے۔ اور "اسموائی گن" یا کرم ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے نیائے۔ ویشیشک میں
ایجابی معلول کے لیے دو کی بجائے تین علتیں بیان کی گئی ہیں۔ مثال کے طور پر کپڑے
میں دھاگے کو یعنی ایک درویہ کو "سموائی کارن" کہتے ہیں۔ اور ان کا "سیموگ"
یا دونوں کا درمیانی اتحاد جو ایک گن یا صفت ہے یہ اسموائی کارن ہے۔

ان دو نظامات کے عام نقطۂ نظر کا ایک اہم فرق یہ ہے کہ ویشیشک کائنات
کو علم الوجود کے نقطۂ نظر سے غور کرتا ہے اور نیائے علمیاتی نقطۂ نظر سے۔ یہ بات
ان مقولوں سے واضح ہو جائیگی جو ان دو نظامات میں قبول کیے گئے ہیں۔ ہم
نے ویشیشک کے سات پدارتھ یا مقولوں کا ذکر کر دیا ہے۔ نیائے سولہ (۱۶) پدارتھ
یا مقولے تسلیم کرتا ہے۔ ویشیشک کے ساتوں پدارتھ اس کے ایک ہی پدارتھ میں
شامل ہیں جس کو "پرمیہ" یا "قابل علم" پدارتھ کہا جاتا ہے۔ نیائے کا یہ پہلا پدارتھ
"پرمان" اور "پرمیہ" دو حد و دنیائے کا خاص نقطۂ خیال واضح کرنے کے لیے کافی
ہیں۔ وہ اشیا کی حیثیت سے کوئی سروکار نہیں رکھتا۔ بلکہ اس کو دلچسپی اس سے
ہے کہ ان کا علم کس طرح حاصل ہو سکتا ہے یا ان کا وجود کس طرح ثابت کیا جا سکتا
ہے۔ اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ نیائے اشیا کے مستقل وجود کے متعلق کچھ شک رکھتا
ہے۔ وہ ان کی مستقل حقیقت کو اس طرح خوشی سے تسلیم کرتا ہے جیسے کہ
ویشیشک۔ لیکن وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ علم ہمیں آسانی کے ساتھ غلط فہمی میں ڈال
سکتا ہے۔ اس لیے اس نے صحیح فکر کے قانون کی تحقیق کی ابتدا کی۔ یہ نقطۂ
خیال باقی دوجوہ (۱۴) مقولوں کی نوعیت سے اور بھی زیادہ واضح ہو جاتا ہے

جو یا تو صداقت کے انکشافات ہیں یا غیر عقلی حملوں کے خلاف محفوظ رکھنے میں کار آمد ہیں۔ لہٰذا نیائے کا مقصد پہلے تو صداقت کے میدان کو فتح کرنا ہے اور پھر منطق کی قلعہ بندی سے غلطی اور سوفسطائیت یا غلط استدلال کی مداخلت کے خلاف اس کو محفوظ رکھنا ہے۔ لہٰذا نیائے محض منطق نہیں ہے بلکہ ایسا نظریہ ہے جس کی بنیاد بحث و مباحثہ کے فن پر رکھی گئی ہے۔ بھار دواج کی "نیائے سار" کے مانند تصانیف میں ان کے مضمون کی نئی جماعت بندی کو اختیار کیا گیا ہے۔ اور اس کو ادراک استناج۔ لفظی شہادت اور مشابہت کے چار عنوان میں ادا کیا گیا ہے۔ یہ سب "برمان" یا صحیح علم تک پہنچنے کے ذرائع ہیں۔ جو گوتم کا پہلا پدارتھ یا مقولہ ہے۔ گنگیش کی تصنیف "تتو چنتا منی" مباحثہ یا واد و دیا کی خصوصیات کو بہت کچھ ترک کر کے نیائے کو نمایاں طور پر "برمان شاستر" بنا دیا گیا ہے۔ نیائے میں ابتدا ہی سے قبول کیے ہوئے علمیاتی نقطۂ نظر پر زور دیا جاتا ہے اور گوتم کی کسی مجوزہ لفظی خصوصیت جس قدر بھی باقی رہ جاتی ہے وہ اس کے تحت کر دی جاتی ہے۔

نیائے ویشیشک ایک دوامی جیو آتما میں یقین رکھتا ہے اور شعور کو اسکی ایک ممکن صفت قرار دیتا ہے جس کے متعلق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ یہ شعور تمام زندگی کے عمل کی بنیاد ہے۔ اس کے علاوہ جیو آتما کی اور دوسری پانچ خاص صفات نفسیات سے تعلق رکھتی ہیں۔ اور وہ ہیں۔ محبت۔ نفرت۔ سکھ۔ دکھ اور ارادہ۔ ان چھ صفات میں سے گیان اور ارادہ علی الترتیب وقوف اور ارادی قوت سے مطابقت رکھتے ہیں اور باقی چار صفات کو جدید علم کی روشنی میں یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ وہ قلبی کیفیت سے متعلق ہیں یا جذباتی ہیں۔ رغبت اور نفرت بالترتیب سکھ اور دکھ کے نتیجے ہیں۔ ہم ان چیزوں کو چاہتے ہیں جو ہمیں سکھ دے چکی ہیں۔ اور ان چیزوں کو نہیں چاہتے ہیں جو ہمیں دکھ دے چکی ہیں۔ اور ان چیزوں کو نہیں چاہتے جو ہمارے دکھ سے ربط رکھتی ہیں لیکن اگرچہ جدید نفسیات میں یہ تین پہلو الگ الگ نہیں سمجھے جاتے ہیں اور ذہن یا نفس کو ایک وحدت کے طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن نیائے۔ ویشیشک میں اس کو ایک بنیادی فرق سمجھا جاتا ہے۔ علم احساس و ادراک کی یہ تین صفات کسی خاص

صورت میں ایک معین ترتیب سے ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ پہلے علم۔ اس کے بعد خواہش اور آخر میں ارادہ کسی شے کی ضرورت محسوس ہونے سے پیشتر ہمیں اس کا علم حاصل ہونا چاہیے۔ اور اس ضرورت کی تشفی کی خاطر ہر کام کرنے کا ارادہ کرتے ہیں۔ اس طرح گیان اور ارادہ کے درمیان واسطہ کا کام احساس انجام دیتا ہے۔ اس نظام میں احساس اور ارادہ کے متعلق ایسی کوئی بات بیان کرنے کے قابل نہیں ہے جو نفسیاتی طور پر اہمیت رکھتی ہو۔ ان پر اخلاقی نقطۂ نظر سے غور کرنا کافی سمجھا گیا ہے۔ البتہ وقوف کی نفسیات پر بہت تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ اس کو بیان کرتے سے پیشتر یہ ضروری ہے کہ ہم علم حضوری (انوبھو) اور علم مثالی (سمرتی) کے درمیانی فرق کو واضح کرنے کی طرف متوجہ ہوں۔ اول الذکر اپنے پیچھے ایک نشان یا ارتسام چھوڑتا ہے۔ جس کو "بھاونا" یا "سنسکار" کہتے ہیں جو جیو آتما میں رہتا ہے۔ اور جب تازہ کیا جاتا ہے تو پہلے حاصل کیے ہوئے علم کی یاد دلاتا ہے اس کو "سمرتی" یا حافظہ کہتے ہیں۔ ایسی "بھاونا" جیو کی ایک ساتویں صفت ہے۔

علم حضوری یا انوبھو کی دو قسمیں کی جا سکتی ہیں بالواسطہ اور بلاواسطہ۔ اور من یا نفس ان دونوں کی ضروری مدد کرتا ہے۔ بلاواسطہ کو "پرتیکش" کہتے ہیں جس کو تخمیناً "احساس یا ادراک کہہ سکتے ہیں۔ اور بالواسطہ کو پروکش" یا استخراج علم جس کی بنیاد پرتیکش پر ہے۔ "پرتیکش" ایسا علم ہے جو کسی دوسرے علم کو پہلے سے فرض نہیں کرتا اور یہ تعریف اس کی ابتدائی خصوصیت پر مبنی ہے۔

ادراک کی نفسیات کو سمجھنے کے لیے اس کی ایک دوسری مفید طلب تعریف کی جاتی ہے کہ ادراک ایسا علم ہے جو حس اعضا اور اشیا کے ربط سے حاصل ہوتا ہے۔ ایسا تعلق ادراک کی واحد شرط نہیں ہے لیکن اس کی امتیازی خصوصیت ہے۔ معمولی طور پر اس کا واقعی طریق عمل حسب ذیل ہے۔ پہلے جیو آتما کا تعلق من کے ساتھ ہوتا ہے۔ من کا تعلق حاسوں کے ساتھ ہوتا ہے اور حاسوں کا تعلق اشیا سے ہوتا ہے۔ اور جب کافی روشنی کے موجود ہونے کے مانند خارجی حالات کی تشفی ہو جاتی ہے تو ادراک واقع ہوتا ہے صاف ظاہر ہے کہ یہ تعریف ان صورتو

پر منطبق ہوتی ہے جن میں ارادی توجہ شامل ہوتی ہے۔ یہاں "اندری" سے مراد نہ صرف حس اعضا ہیں، بلکہ من بھی شامل ہے اور یہ من آخری حاسہ کے طور پر دکھ سکھ اور بھوک وغیرہ کے تجربہ کا ذریعہ ہے۔ چنانچہ من نہ صرف دوسرے حاسوں کے ذریعہ علم حاصل کرنے میں مدد کرتا ہے بلکہ وہ جیو کے لیے کچھ باطنی کیفیات کے راست علم حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔ ایک من ہی مفرد ہے اور بنیادی ہے۔ اس کے سوائے باقی تمام حاسے ایک ایک عنصر سے پیدا ہوتے ہیں۔ آگ کے ذرات سے حاسہ باصرہ پانی کے ذرات سے حاسہ ذائقہ۔ ہوا کے ذرات سے حاسہ لامسہ۔ اور خاک کے ذرات سے حاسہ شامہ اور خود آکاش ہی حاسہ سامعہ ہے۔ لیکن اس سے مطابقت رکھنے والے جسمانی عضو یعنی کان اس کی سرحد مقرر کی جاتی ہے۔ اس تشریح کی تہہ میں یہ اصول ہے کہ صرف مسائل اشیا ہی دوسری مماثل اشیا کی شکل وغیرہ اختیار کرنے کی طرف مائل ہوتی ہیں کیونکہ کسی حاسہ اور اس کے معروض کے درمیان اتحاد کے بغیر اس کی امتیازی گنجایش کی تشفی بعض وجہ سے نہیں بنائی جاسکتی۔ چنانچہ حاسہ باصرہ ہی رنگ کا ادراک کرسکتا ہے کیونکہ وہی آگ کے عنصر سے بنا ہوا ہے۔ جس کی امتیازی خصوصیت رنگ ہے اس طرح یہ نظریہ ضمناً ثانوی صفات کی معروضی خصوصیت کی تائید کرتا ہے۔ اس نظریہ کے مطابق تمام ادراکی علم ایک حکم کی شکل میں قابل اظہار ہے۔ ایک علیحدہ ادراک بھی دراصل ایک حکم کی قایم مقامی کرتا ہے اس لیے کہ کس شئے کا کس شے پر اثبات کیا جاتا ہے مثلاً "ایک گھوڑا اس شئے" کا مرادف ہے جس میں گھوڑے پن کی صفت موجود ہو۔ دوسرے لفظوں میں ادراک جس سے ہم بخوبی واقفیت رکھتے ہیں اپنی خصوصیت میں مرکب یا ایک سے زیادہ حصّوں سے بنا ہوا ہے۔ اس لیے اس کو معیّن یا سری کلپ کہتے ہیں۔ اس نظام کے سالماتی نقطۂ نظر کے مطابق تمام مرکب اشیا کی تشریح اس طرح کی جاتی ہے کہ وہ سادہ افراد کے یکجا جمع ہونے کا نتیجہ ہیں جن سے کہ وہ ترکیب پاتی ہیں۔ "سری کلپ" کا مرکب بھی اس قاعدہ کے تحت لایا جاتا ہے۔ اور یہ کہا جاتا ہے کہ وہ لازمی طور پر سادہ "نِرِ کلپ" پرتیکش کو پہلے سے فرض کرتا ہے جو ایک علیحدہ اور بالکل کوئی خصوصیت نہ رکھنے والی شئے کو پیش کرتا ہے۔ چنانچہ اگر ہم کسی وقت یہ ادراک کریں کہ ایک گائے

سفید ہے تو یہاں فرض کیا جاتا ہے کہ ہم نے اس سے قبل ضرور ایک علیحدہ گائے کا ادراک کیا ہوگا علیحدہ پن کا ادراک کیا ہوگا اور علیحدہ ان کے درمیان سموائے کی نسبت کا ادراک کیا ہوگا۔ اس لیے" سوی کلپ" علیحدہ دی گئی اکائیوں کو مرکب کرنیکا طریق عمل بن جاتا ہے نہ کہ مجموعی حیثیت سے تمیز کرنے کا۔ بہرحال یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ابتدائی وقوف کا واقعہ کچھ ایسا معاملہ نہیں ہے کہ جس کی آگاہی ہم بالواسطہ حاصل کرتے ہوں۔ یہ تو اس نظام کی بنیادی مفروضہ سے صرف منطقی استخراج کا نتیجہ ہے۔ اس کے برعکس "سری کلپ" مشاہدہ کا مسئلہ ہے۔ اور وہ مطالعہ باطنی میں پیش کیا جاتا ہے اس کی ابتدا ہوتے ہی ہم اس سے آگاہ نہیں ہوتے بلکہ بعد میں علم کے دوسرے درجہ پر آگاہ ہوتے ہیں۔ پہلے ہمیں شئے کا علم ہوتا ہے۔ اس کے بعد اگر ہم چاہیں تو اس واقعے کا شعور حاصل کر سکتے ہیں۔ یعنی ہم اس ذات کا شعور حاصل کر سکتے ہیں جو زیر بحث علم کی خصوصیت رکھتا ہے۔ اس کو باطنی ادراک یا شعور ذات کہتے ہیں۔

اس نظریہ کی ایک امتیازی خصوصیت یہ عقیدہ ہے کہ جو کچھ موجود ہے اس کا علم بھی ہو سکتا ہے۔ وہ علم کے باہر ایک حقیقت پر اصرار کرتا ہے اور تسلیم کرتا ہے کہ وہ جانی جا سکتی ہے۔ اس نظام میں یہ کہنا کہ کس چیز کا علم نہیں ہو سکتا اس کے انکار کرنے کے مساوی ہے۔ اس خیال کے لحاظ سے علم کا بھی علم ہو سکتا ہے۔ اس لیے گیان نہ صرف اشیا کے متعلق ہوتا ہے بلکہ خود اس کے متعلق بھی۔ لیکن پہلے اس کا رخ معروض کی طرف کیا جاتا ہے۔ اس لیے یہ موضوع یا علم کے بھی پیشتر جانا جاتا ہے۔ دونوں پہلے تو ساتھ ساتھ ظاہر کیے جاتے ہیں اور بعد کو شعور ذات میں یا تجربہ کی تحقیق میں ظاہر ہوتے ہیں اگرچہ اس طرح خارجی کائنات کی حقیقت اپنی مضبوط جگہ پر آپ کھڑی ہوتی ہے لیکن علم اس تک پہنچنے کا ایک لازمی ذریعہ ہے۔ اور اس وجہ سے اس نظام میں منطقی مسایل پر غور و فکر شروع ہوا۔ نیائے اپنے پرمانوں یا ذرائع ثبوت میں ادراک اور استنتاج کے لیے علاوہ لفظی شہادت (شبد) اور مشابہت (اپمان) کا اضافہ کر کے ویشیشک سے اختلاف ظاہر کرتا ہے جو صرف دو پرمان قبول کرتا ہے۔ اب ہم ترتیب وار تمام پرمانوں پر غور کریں گے۔

(۱) پرتیکش ۔ ادراک ـــــ یہاں علم غیر متغیر طور پر اپنے سے الگ ایک واقعی معروض کی طرف اشارہ کرتا ہے ۔ کیونکہ ہم اس وقت حقیقت سے راست تعلق رکھتے ہیں ۔ اور اس کا بالراست علم حاصل کرتے ہیں ۔ بہرحال جب ہم دو یا دو سے زیادہ پیش کی گئی اشیا میں نسبت قائم کرتے ہیں تو غلطی ہو سکتی ہے کیونکہ اگرچہ تمام اشیا جن کو ہم سوچ رہے ہیں وہاں فرداً فرداً موجود ہو سکتی ہیں اس پر بھی ہمارے علم کے مافیہ میں ایک مرکب کے طور پر غلطی کا امکان ہو سکتا ہے ۔ اگر ہمارے علم کے مرکب مافیہ کے مطابق ہی خارجی کائنات میں بھی ایک مرکب موجود ہو تو کہا جا سکتا ہے کہ ہم نے صداقت حاصل کی ورنہ نہیں ۔ چنانچہ جب کوئی شخص یرقان کے سبب آنکھ سے سفید سنکھ کو زرد رنگ کا دیکھے تو وہ سنکھ ۔ اس کا زرد رنگ اور ان کی لازمی نسبت یہ سب خارجی کائنات کے واقعات ہیں ۔ لیکن اگرچہ وہاں سنکھ کے ساتھ زرد رنگ کی کوئی لازمی نسبت نہیں ہے لیکن ہمارے علم میں اس طرح نظر آتی ہے اس لیے یہ غلط ہے ۔ جب لال گلاب کے پھول کا ادراک اس حیثیت سے کیا جاتا ہے جیسا کہ وہ ہے تو ذہنی اور خارجی مقصد ایک ہی ہو جاتا ہے اس لیے ہمیں صداقت حاصل ہوتی ہے ۔ لیکن غلطی کی صورت میں اگرچہ ایک قضیہ کے تین عناصر جو اس میں شامل ہوتے ہیں وہ خارجی کائنات میں ایک مرکب کل کی تشکیل نہیں کرتے اس پر بھی ہم ان کا اس طرح ادراک کرتے ہیں ۔ دراصل ان کا نہ صرف اس طرح ادراک ہوتا ہے بلکہ واقعی وہ ایسے ہوتے بھی ہیں ۔

یہ دریافت کیا جا سکتا ہے کہ حقیقت کے ساتھ مطابقت کا وہ علم کس طرح حاصل کیا جا سکتا ہے جو صداقت کو متعین کرنے والا ہے ۔ بظاہر مطابقت کی راست جانچ پڑتال نہیں ہو سکتی کیونکہ ہم اپنے علم سے باہر نہیں جا سکتے ۔ لہٰذا انیایے ۔ ویشیشک زیر بحث علم کو عمل میں لانے کے ذریعہ اس کی معروض یا بالواسطہ جانچ تجویز کرتا ہے ۔ اگر ہم یہ شک کریں کہ جس چیز کا ہم نے پانی سمجھ کر ادراک کیا ہے وہ چیز واقعی پانی ہے یا نہیں تو ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ وہ کیا ہماری پیاس بجھا سکتی ہے ۔ میٹھے کا ثبوت چکھنے سے حاصل ہوتا ہے ۔ اس کو باثمر عمل کہا جاتا ہے ۔ اس کی تصدیق عملی ہے لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ سچائی وہ نہیں ہے جو "عمل" کرتی ہے بلکہ وہ ہے جو حقیقت

کے مطابق ہوتی ہے علم خود علم کی خاطر ہوتا ہے۔ یہ کوئی ضروری نہیں کہ اس کا ایک عملی مقصد پیش نظر رکھا جائے۔ بودھوں کے خلاف نیائے۔ ویشیشک کے پیرو علم کی متفکرانہ اہمیت پر زور دیتے ہیں عملی سرگرمی جس کی طرف علم رہبری کرتا ہے وہ تو ایک زاید ماحصل ہے۔ اس سے مراد ایک ایسا محرک ہے جو توقف کے بعد اپنا اثر پیدا کرتا ہے یعنی جس کی رغبت ہوئی تھی اس کو حاصل کرتا ہے اور جس سے نفرت ہو اس سے گریز کرتا ہے۔ لیکن اس کی غیر موجودگی کی صورت میں بھی علم بغیر کسی عملی امتیاز کے باقی رہ سکتا ہے اور اس کی منطقی صداقت معرض بحث میں نہیں آسکتی۔

اس کا جواب نیائے۔ ویشیشک یہ دیتا ہے کہ نسبت افراد میں پائی جاتی ہے لیکن اس حیثیت سے کہ وہ کس جماعت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس خیال کی تائید کلیات کو ایک علیحدہ عروض یعقولہ تسلیم کرنے سے حاصل ہے۔ اور اس عقیدے سے بھی تائید حاصل ہوتی ہے کہ کل کے احساس کے ذریعہ اس کے مطابق تمام افراد کا احساس ایک نہ ایک مفہوم میں ہو جاتا ہے۔

۲۔ انومان، یعنی انتاج ــــ گوتم: انتاج کی تین پہلو والی جماعت بندی کا حوالہ دیتا ہے۔ "پوروَوت" "شیش وت" "سامانیہ تو درشٹ" ان تین جماعتوں کو تعبیر کرنے والی اصطلاحیں کچھ مذبذب ہیں۔ اور وات سائن کے زمانہ سے یہ ایسی ہی ہیں۔ یہ جماعت بندی بذات خود بہت اہم نہیں ہے۔ تاہم ہم وات سائن کی بیان کی ہوئی ایک تشریح کا حوالہ دیں گے۔ کیونکہ یہ اس نظام میں انتاج کی ایک امتیازی خصوصیت کو بڑی خوبی سے واضح کرتی ہے۔ اس کے مطابق "پوروَوت" ایسے استدلال کی قائم مقامی کرتا ہے جس کی بنیاد اس مشابہت پر ہے کہ اس کا مشاہدہ ماضی میں کیا گیا تھا۔ مثلاً پہاڑی پر دھواں دیکھ کر پچھلے تجربہ کی بناء پر یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ وہاں آگ ہے۔ یہ استدلال کی ایک معمولی صورت ہے۔ "شیش وت" وہ استدلال ہے جس میں ایک مرکب کو اس کے ایک جزو سے خارج کرنے کا طریقہ استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ ایک بالواسطہ طریقہ ثبوت ہے جیسا کہ بعض وقت "یوکلڈ" میں دکھائی دیتا ہے۔ تیسری قسم "سامانیہ تو درشٹ" ہے

جس میں جو کچھ جس اشیا کے حلقہ میں پایا جاتا ہے اس کی امداد سے فوق الحس کے حلقہ میں متوازی صورتوں کا استدلال کیا جاتا ہے ۔ مثلاً ہم جانتے ہیں کہ کلہاڑی کے مانند اوزار کو ایک ذی حس عامل کی ضرورت ہوتی ہے کہ اس کو قابو میں رکھے قبل اس کے کہ وہ کام کرسکے ۔ من کو بھی ایسا ہی آلہ کار سمجھ کر ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اس عمل کی تشریح کرنے کے لیے اس کے پیچھے بھی جیو آتما ایک عامل ہوگا اگرچہ نہ جیو آتما قابل ادراک ہے نہ من ۔ یہ محض تمثیلی استدلال ہے اور خدا کے وجود کے لیے بھی بنیاد ہے ۔ ویشیشک میں اس قسم کی دلیلیں دی جاتی ہیں ۔ انتاج کی اصل غایت کی ایسی ہی وسعت کے بارے میں چارواک نے اعتراضات کیے ہیں ۔

بے شک یہاں بنیاد ہے ۔ ویشیشک انتاج کا حد سے زیادہ دعوے دار ہوتا ہے اس لیے کہ وہ تمثیل کو شہادت سمجھ بیٹھتا ہے وہ در اصل انتاج کی اس قسم کو ذرائع ثبوت کی ترتیب میں وہ مقام دیتا ہے جو ہمارا انسان نے حیرت انگیز انکشاف دنیا کو دے رکھا ہے ۔

انتاج کے اور دو پہلو ہیں ۔ ایک وہ جو خود اپنے شک کو رفع کرتا ہے (سوارتھ) دوسرا وہ جو دوسروں کے شک کو دور کرتا ہے (پرارتھ) ۔ ثانی الذکر لازمی طور پر الفاظ میں پیش کیا جاتا ہے ۔ لیکن اس کی زبانی شکل خود انتاج کے کسی حصے کو ترتیب نہیں دیتی ۔ وہ صرف سننے والے کے ذہن کو ضروری طریقہ سے رہبری کرنے میں مدد کرتی ہے ۔ اس کی وجہ سے اس کا ذہن بھی فکر کے اس طریق عمل کی ابتدا کرتا ہے جو کہنے والے کے ذہن میں ہوتا ہے ۔ اس لیے اگر قیاسی صورت کو "انومان" کہا جائے تو وہ صرف انکسار کی خاطر ہوگا ۔ یعنی منطق کا لفظی نقطہ خیال جو مغرب میں عام طور پر رائج ہے وہ یہاں رد کر دیا جاتا ہے ۔ اور ہندوستان میں ہرگز یہ فراموش کیا گیا کہ منطق کا اصل مضمون فکر ہے نہ کہ اس کی لسانی شکل جس میں اس کا اظہار ہو سکتا ہے ۔ ہندوستانی منطق کی وہ خصوصیت جو الفاظ کی چھان بین کرنے کے خلاف ہے اس کا حوالہ اٹلی کے ایک پروفیسر کرڈشے نے اس طرح دیا ہے کہ ہندوستانی منطق باطنی فکر کے طور پر فطری انداز کے قیاس کا مطالعہ اپنے

آپ ہیں کرتی ہے اور اسی کو اس پر امتیاز حاصل ہے جو دوسروں کے لیے ہوتا ہے۔ اور جو کم و بیش معمولی قسم کا ہوتا ہے لیکن بحث و مباحثہ اور ربط و تعلق کی غیر متعلق اور غیر متوقع صورت کا ہوتا ہے۔ ہندوستانی منطق میں صداقت کے غیر محتاط تصور کا شبہ بھی نہیں کیا جا سکتا جو کہ محض قیاس اور صوری ہوتی ہے اور جو واقعتاً غلط بھی ہو سکتی ہے۔ وہ دو تصورات میں تعلق کے شناخت کی یا حقیقی معنی میں قضیہ کی کوئی پرواہ نہیں کرتی بلکہ خیال کرتی ہے کہ وہ علم کا لفظی لباس ہے۔ وہ موضوع، محمول اور رابطہ کا لفظی امتیاز باقی نہیں رکھتی۔ وہ مطلق اور مشروط اور سلبی قضایا کی جماعتوں کو قبول نہیں کرتی۔ یہ سب منطق کے لیے غیر متعلق ہیں جس کا مقصد ہمیشہ یہ ہے کہ علم برائے علم پر غور و فکر کیا جائے۔

مندرجۂ ذیل ہندوستانی قیاس کا ایک نمونہ ہے۔

۱۔ سامنے کی پہاڑی پر آگ ہے۔
۲۔ کیونکہ وہاں دھواں نکل رہا ہے۔
۳۔ جہاں کہیں دھواں ہوتا ہے وہاں آگ بھی ہوتی ہے۔ مثلاً چولھا
۴۔ سامنے کے پہاڑی پر ایسا دھواں ہے جیسا کہ ہمیشہ آگ کے ساتھ ہوتا ہے۔
۵۔ اس لیے سامنے کے پہاڑی پر آگ ہے۔

یہ قیاس ایسے استدلال کی قایم مقامی کرتا ہے جو دوسروں کو یقین دلانے کے لیے ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر شروع میں اس نتیجے کے اِدّعا کی تشریح کی جاتی ہے جس کو پرتگیا یا مسئلہ کہتے ہیں۔ یہ فکر زیر بحث مسئلے کی طرف متوجہ کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ اور مباحثہ کو اپنی حدود کے اندر رکھتا ہے۔ ایک خالص منطقی قیاس میں سے پہلے دو یا آخر کے دو کو حذف کیا جا سکتا ہے۔ پہلے دو کو حذف کر کے اور آخری تین کو لے کر ہم ہندستانی قیاس اور ارسطو کے قیاس کا مقابلہ کریں گے۔

۱۔ پہلا مقدمہ کبری ہے۔ مگر وہ اپنے آپ کافی نہیں۔ اس لیے اس کی حمایت میں ایک مثال پیش کی جاتی ہے؛ ابتداً استخراج میں یہ عمل صرف ایک مثال پر مشتمل ہوتا تھا۔ اب بھی اس کو ادھارن یا مثال کہتے ہیں۔ اس کے کلی اظہار کو تو بعد میں داخل کیا گیا۔ یعنی ابتدائی ہندوستانی منطقوں کے خیال کے مطابق استدلال جب

صرف حس حلقہ تک محدود تھا تب بھی افراد سے افراد تک کیا جاتا تھا۔ موجودہ صورت میں یہ اظہار دلالت کرتا ہے کہ ایک زمانے کے بعد یہ یقین کیا گیا کہ استدلال جزیہ سے جزیہ تک ایک کلیہ قضیہ کے ذریعہ آگے بڑھتا ہے۔ یہ اختراع اب بدھ مت کے ایک منطقی دِنناگ سے منسوب کی جاتی ہے۔

۲۔ ہندوستانی منطقی کلیہ قضیہ کو اپنے حال پر چھوڑ دینا کافی نہیں سمجھتا۔ وہ اس کو ایک مثال کے ذریعہ واضح کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ سب ایک تاریخی واقعہ کی وجہ سے واقع ہوا جب کہ انتاجی طریقِ عمل کی خصوصیت کے طرز خیال میں تبدیلی پیدا ہوگئی تھی لیکن اس بدلی ہوئی صورت میں بھی مقدمہ کبری میں مثال کو قایم رکھنے سے یہ ظاہر کرنا چاہتا ہے کہ یہ تعمیم انفرادی مثالوں سے اخذ کی گئی ہے۔ دوسرے الفاظ میں استدلال طریق عمل جیسا کہ مذکورہ بالا قیاس میں بیان کیا گیا ہے وہ محض استخراجی نہیں بلکہ استخراجی۔استقرائی ہے۔

ویشیشک کے برعکس نیائے لفظی شہادت یا شبد کو ایک مستقل ذریعہ ثبوت تسلیم کرتا ہے۔ اور اس کی تعریف اس طرح کرتا ہے کہ وہ قابل اعتبار شخص (آپت) کی شہادت ہے۔ آپت یعنی وہ شخص جو صداقت سے واقف ہے اور صحیح طور پر اس کی خبر دیتا ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ ایک انسان اپنی بے غرض اور بیانات کی بنا پر معتبر کہا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نظریہ میں شہادت کے طور پر شبد کی قدر و قیمت اس کے ماخذ کے اثر پر موقوف ہے۔ یا اس طرح کہا جائے کہ کہنے والے کی ایمانداری اور صلاحیت پر منحصر ہے۔ اس اصول کی بناء پر ویدوں کی تعلیم کو وہ صحیح سمجھتا ہے کیونکہ ان کو بنانے والا خدا عالم کل ہے۔ خدا کے وجود کے متعلق چونکہ وہ اپنا عقیدہ استدلال پر قایم کرتا ہے نہ کہ ویدوں پر جیسا کہ ویدانت میں کیا جاتا ہے اس لیے وہ کسی دائرہ میں چکر نہیں کھاتا۔ دوسری طرف میمانسا کی تعلیم کے مطابق وید موجود بالذات ہیں اور ان کی سند خود ان میں ہی لاینفک طور پر موجود ہے لیکن اتنا اور اضافہ کر دینا چاہیے کہ خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے نیائے "سامانیہ تودرشٹ" کی نوعیت کا انتاج استعمال کرتا ہے جس کی صداقت کے متعلق آسانی کے ساتھ اعتراض کیے جا سکتے ہیں اگر ہم اس کو انتاج میں شمار نہ کریں جس سے کہ

وہ مادی طور پر مختلف ہے تو ہیں اس نظام میں ایک اور زاید ذریعہ ثبوت ماننا پڑیگا۔ جس کا تعلق مادورائے تجربہ سے ہے بالکل اسی طرح جیسے میمانسا میں حیرت انگیز انکشاف کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ان دو نظامات میں ویدوں کے طرز عمل کے متعلق منطقی نقطۂ نظر سے بہت کم فرق معلوم ہوتا ہے۔

(اپمان) شابہت ـــــ انگریزی زبان میں عام طور پر اس کا ترجمہ "تمثیلی قیاس" کہا گیا ہے۔ ایک مثال کے ذریعہ ہم بہترین طریقے پر اس کی وضاحت کرسکتے ہیں۔ فرض کیجیے کہ ہم ایک شے "الف" سے واقف ہیں اور "ب" ایک دوسری شے ہے جو اس کے مماثل ہے یہ بھی فرض کرو کہ جب ہم "ب" کو نہیں جانتے۔ لیکن "الف" اور "ب" دونوں کو جاننے والے نے ہمیں "ب" اور الف کی مشابہت کی خبر دی ہے۔ اس کے بعد اگر کبھی "ب" ہمارے روبرو پیش کیا جائے تو ہم مذکور مشابہت کو غور سے دیکھتے ہیں اور ہم سے جو کہا گیا تھا اس کو یاد کرکے فوراً پہچان لیتے ہیں کہ وہ شے ضرور "ب" ہوگی۔ نام اور شے کے درمیان یہ تعلق ہی یہاں اپمان کا واحد حلقۂ علم بنتا ہے۔ اور اپمان اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ دو اشیا کے درمیان کی مشابہت کے گذشتہ تجربہ سے پیدا ہوتا ہے۔ یہاں "ب" کا ادراک ہی اس علم کی بلا واسطہ علت ہے کہ "ب" ایک شے ہے جس کا یہ خاص نام ہے جو کسی اور سے یہ معلوم ہونے کے بعد ہوا ہے کہ وہ "الف" کے مشابہ ہے۔ اس ذریعہ ثبوت کی وسعت بہت ہی محدود ہے۔ تاہم عملی طور پر بہت مفید ہے۔ مثلاً تعلیم دیتے وقت جہاں تشریحات کی تکمیل موزوں اور مناسب تمثیلوں کے ساتھ کی جاتی ہے تو زبان کی واقفیت کو ترقی دینے میں بہت مدد ملتی ہے۔

دھرم اور ادھرم کو یکساں طور پر تمام نظامات نے ایک نہ ایک صورت میں جیو آتما سے متعلق کیا ہے۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کی زندگی نہ صرف ذہنی بلکہ اخلاقی اور روحانی پہلو بھی رکھتی ہے۔ ویشیشک دھرم اور ادھرم کو جیو آتما کی امتیازی خصوصیات بتاتا ہے۔ لیکن یہ الفاظ صحیح یا غلط اعمال کی قایم مقامی نہیں کرتے بلکہ ان سے مراد وہ ثواب اور عذاب ہیں جو بالترتیب ایک پر عمل پیرا ہونے اور دوسرے میں لطف اندوز ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ نیائے۔ ویشیشک کے

لحاظ سے کردار کے میدان میں جو قانون ہمیں مجبور کرتا ہے وہ بالآخر باطنی ہے۔ وہ یقین کرتا ہے کہ دھرم اور ادھرم کا بلا واسطہ ادراک ہو سکتا ہے۔ تاہم ہر کوئی شخص ان کے درمیانی فرق کو تمیز نہیں کر سکتا۔ بلکہ صرف وہی کر سکتا ہے جس نے اپنی فطرت کو مسلسل تربیتِ ذات کے ذریعہ پاک وصاف کیا ہو اور یوگ کی قوت کو ترقی دینے میں کامیاب ہو گیا ہو۔ اس لیے ان کے ادراک کو غیر معمولی قسم کا بتایا گیا ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ اخلاق باطنی قانون کی ایک پابندی ہے تو ہمارا مطلب ایسے "روشن ضمیروں" کی وجدانی بصیرت سے ہوتا ہے۔ اور ایسے ہی لوگ اکیلے اپنی سچی آتما کی آواز کہہ سکتے ہیں۔ ایک اوسط انسان کے لیے جو ابھی خاص خواہشات اور جذبات کے اثرات میں گرفتار ہے اس کا معیار خارج میں رہتا ہے۔ کیونکہ اس کے دھرم کا علم دوسروں کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اور اس کے ذاتی مشاہدہ یا تحقیق پر مبنی نہیں ہوتا۔ ویدوں میں سکھائے ہوئے کل کرم کی تربیت کو اختیار کرنے کی وجہ سے کافی تعجب کے ساتھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظریہ اپنی موجودہ صورت میں ویدوں کے اقتدار اور سند کو بھی اس اعتبار سے قبول کرتا ہے۔ اور اس مفروضہ پر دو ذرائع ثبوت یا پرمانوں کی ضرورت کو حق بجانب بتاتا ہے کہ دھرم کو ویدوں کے ذریعہ جاننے کے بعد ہی براہِ راست ادراک کر سکتے ہیں۔ لیکن اگر ہم یہ یاد رکھیں کہ ایک بار جب دھرم کا علم حاصل ہو جاتا ہے تو سب سے اہم کام کرنے کا جو رہ جاتا ہے وہ اس علم کو عمل میں مستحق کرنے کا ہوتا ہے نہ کہ اس کے بالراست یا بلا واسطہ علم حاصل کرنے کی کوشش۔ اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ دونوں میں سے ایک ذریعہ علم غیر ضروری ہے۔

جہاں تک کہ ابتدائی تربیت کا تعلق ہے ہم اس میں یوں تو گیتا کی تعلیم کے اثر کا پتہ پرتشٹھ پاد کے قدیم زمانہ تک لگا سکتے ہیں۔ لیکن نیائے۔ ویشیشک میں ابتداً جس مخصوص تربیت کی سفارش کی گئی ہے وہ تو کچھ ان ناستک مذاہب سے ملتی جلتی معلوم ہوتی ہے۔ بہرحال اس کا مقصد تو وہی ہے جو "کرم یوگ" کا ہے یعنی قلب کی پاکیزگی۔ اور یہ بات گوتم کے اس حوالہ سے اور بھی واضح ہو جاتی ہے جو اس نے تزکیہ ذات کے متعلق پیش کیا ہے۔ اور اس کو حاصل کرنے کا طریقہ

یہ ہے کہ خود پسند رغبت اور نفرت کو علیحدہ کر دیا جائے۔ البتہ کردار کا طریقہ تربیت جو یہاں تجویز کیا گیا ہے وہ گیتا کے مفہوم کے بے غرض عمل سے ذرا مختلف ہے۔ اس میں اختلاقی اوامر اور نواہی (یم اور نیم) کی ریاضت پر زور دیا گیا ہے۔ ان اصطلاحو کا ابتدائی تضمن جیسا کہ بیان ہے۔ ویشیشک میں سمجھا یا گیا ہے، کچھ مذبذب معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس نظریہ پر بحث کرنے والی بعد کی تصانیف میں ان اصطلاحوں کی تعریف اور سانکھیہ یوگ کی یہ اصطلاحیں باترتیب اخلاقی تربیت کی ایجابی اور سلبی رخوں کی نمایندگی کرتی ہیں۔ رغبت اور نفرت کسی میں کم کسی میں زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن ہر ایک انسان میں ضرور پائی جاتی ہے۔ اور ان کی علیتیں سکھ اور دکھ تو جیویا ذات کی تجربی حالت میں امتیازی صفات شمار کی جاتی ہیں۔ اور تمام ارادی فعلیت کا پتہ ان ہی ماخذوں سے لگایا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے نیائے۔ ویشیشک میں کردار کا جو نقطۂ نظر اختیار کیا جاتا ہے اس کو لذتیہ کہہ سکتے ہیں۔ ہمیں صرف یہ نہ فراموش کرنا چاہیے کہ وہ ارادے کو آمادہ کرنے کے لیے دکھ سے گریز کی خواہش کو ایسا ہی قوی محرک خیال کرتا ہے جیسا کہ سکھ حاصل کرنے کی خواہش کو۔ خود غرض عمل جو خود پسند رغبت اور نفرت سے پیدا ہوتا ہے وہی اپنی باری میں سکھ اور دکھ کی طرف لے جاتا ہے اور وہ دوبارہ رغبت اور نفرت کی طرف لے جاتے ہیں۔ چنانچہ زندگی جیسی کہ عام طور پر بسر کی جاتی ہے ایک استدلالی دوری کے چکر میں حرکت کرتی ہے۔ جہاں کسی نقطہ کو نقطۂ آغاز نہیں کہا جا سکتا۔ انسان کو یہ اخلاقی تربیت یعنی اعمال میں لطف اندوز ہونے سے روک کر اور چند ایجابی نیکیوں کو ترقی دینے کی ہمت بڑھا کر اس کو اس چکر سے چھڑانے میں مدد کرتی ہے۔ اور وہ یکسو ہو کر اس راستے کی پیروی کرتا ہے جس سے کہ وہ زندگی کے بدترین مقصد کو پہنچ سکتا ہے۔

یہ نظریہ ایجابی تجربہ کے طور پر سکھ کی حقیقت سے انکار نہیں کرتا لیکن دکھ درد کو بھی مساوی طور پر حقیقی سمجھتا ہے۔ اور اس کے خیال سے یہ دو اس طرح لاینحل طور پر ایک دوسرے کے ساتھ ملے جلے ہیں کہ دکھ سے گریز کرنے سے لازمی طور پر سکھ سے بھی گریز کرنا پڑتا ہے۔ اس کے علاوہ یقین کرتا ہے کہ زندگی میں لذت

بہت ہی غیر یقینی ہے ۔ اور الم اس پر اس قدر غالب ہو جاتا ہے کہ وہ اس لایق نہیں رہتا کہ اس کے حصول کی کوشش کی جائے ۔ اس کے سوائے لذت بالکل عارضی ہونے سے گیان کے مانند صرف دو لمحوں تک قایم رہنے کی وجہ سے مسلسل لذت کے حصول کے لیے متواتر جد وجہد کرنی چاہیے ۔ لہٰذا زندگی کے نصب العین کو (اپ ورگ) بال بال بچنے کے طور پر ظاہر کیا جاتا ہے ۔ یہ سلبی ہے ۔ اور مسرت کے حصول پر مشتمل نہیں ہے بلکہ دکھ درد کے ہٹانے پر مشتمل ہے ۔ ایسا نصب العین کافی موثر ہے ۔ کیونکہ نیایئے ۔ ویشیشک کے مطابق ارادی فعلیت دکھ کو ہٹانے کی خواہش اس قدر اکسائی جاتی ہے جس قدر کہ مسرت کو حاصل کرنے کی خواہش ۔ اور تمام دکھوں سے بلند اٹھنے کی توقع ہمیشہ کے لیے ایسے انسان کو اکسانے کے لیے بہت کافی ہے جو تجربی وجود کی مصیبت کو مان کر اس مقصد تک پہنچنے کے لیے اپنی ممکنہ کوشش کرتا ہے ۔ لیکن زندگی کا مقصد صرف قابل خواہش ہی نہ ہونا چاہیے بلکہ اس کو قابل حصول بھی ہونا چاہیے ۔ یہ نظریہ تسلیم کرتا ہے کہ شر اگرچہ حقیقی ہے لیکن اس سے درگذر کیا جا سکتا ہے کیونکہ الم لذت کی طرح ذات کی ایک عارضی صفت ہے ۔ اور اس کو ہٹا دینے سے اس کی ذاتی سیرت میں کوئی نقصان واقع نہیں ہوتا ۔ مثلاً گہری نیند میں ذات ان دونوں کے بغیر رہتی ہے جس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ موکش کا امکان بھی کچھ اسی طرح کا ہوتا ہے ۔ لیکن وہ ایک دوامی حالت ہے ۔ چنانچہ موکش یا نجات کی حالت ایسی ہوتی ہے جس میں ذات اس قابل ہوتی ہے کہ اپنی تمام امتیازی صفات کو ترک کر دے اس لیے اس وقت ذات نہ صرف تجربی زندگی سے ماورا ہو جاتی ہے ۔ بلکہ تجربہ کی ہر ایک صورت سے بری ہو جاتی ہے ۔

ہمارا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ ذات کی صحیح فطرت کو متحقق کر کے اس غلط یقین کے استبداد سے اپنے آپ کو آزاد کریں ۔ موہ کی اس ابتدائی بے وقوفی یا (متھیا گیان) جھوٹے گیان کو صحیح علم کی محض کمی نہیں کہہ سکتے ۔ بلکہ یہ خود ایک ایجابی غلطی یا غلط علم ہے ۔ اس کی نمایندگی دو پہلوؤں سے کی جاتی ہے ۔ (۱) جو چیزیں دراصل ذات کی نہیں ہیں ان کو غلطی سے یہ سمجھنا کہ وہ ذات کی ہیں جیسے من جسم وغیرہ اور

(۴) ذات کی غیر اصلی یا اتفاقی خصوصیت ۔ مثلاً علم، دکھ، سکھ جو اس کے تجربی لباس کے ربط کے ذریعہ پیدا ہوتے ہیں۔ ان کو غلطی سے اس کی اصلی ذاتی خصوصیات سمجھنا۔ نہ تو اول الذکر سے علیحدگی اور نہ ثانی الذکر کا خارج کرنا ذات کی اولیت کو متاثر کرسکتا ہے لیکن انسان اس بات کو بھول جاتا ہے اور محسوس کرتا ہے کہ ان ہی چیزوں کی کمی کی وجہ سے وہ اپنے آپ میں مقید ہے بس اتنا ہی یاد رکھنا چاہیے کہ ذات کو اپنے لیے نہ کچھ حاصل کرنا ہے۔ نہ کچھ حاصل کر سکتا ہے۔ اور اس صداقت کا علم ہی اس کی نجات کا سیدھا سادھا راستہ ہے لیکن اگر کامیابی کے ساتھ اس دھوکے کو مٹانا ہو تو مسلسل دھیان کے ذریعہ راست وجدان میں اس کو پختہ کرنا چاہیے محض استدلال تیقن کسی کام کا نہیں۔ چنانچہ صحیح علم کا حصول اور یوگ کی ریاضت ہی اس تربیت کی وہ امتیازی خصوصیات ہیں جو بلا واسطہ نجات کی طرف رہبری کرتی ہیں۔

نجات دلانے والے علم کے حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے:

۱۔ فلسفہ کا باضابطہ مطالعہ جس کو ایسے کامل گورو کے تحت جاری رکھا جائے جو موزوں طریقہ سے تعلیم دے سکتا ہے اور

۲۔ جو کچھ اس سے سیکھا گیا ہے اس پر غور مکرر کرے اس خیال کو مدِنظر رکھ کر کہ اس کا حق الیقین ہو جائے۔ یہ دو منزلیں بالواسطہ علم یا جیسا کہ ہم کہہ سکتے ہیں بیان کے ذریعہ علم کو مستحکم کرتی ہیں۔ اس کے بعد۔

۳۔ ذات کی صحیح فطرت پر دھیان کیا جاتا ہے یہ دھیان صداقت کے راست تجربہ کی طرف رہبری کرتا ہے جو جہالت یا اگیان کو یک لخت مٹا دیتا ہے۔ ایسے شخص کے متعلق جس کو ایسا تجربہ یا انوبھو ہوا ہو یہ فرض کیا جاتا ہے کہ موت کے وقت اس مادی جسم سے الگ ہوتے ہی وہ زندگی کے آخری اور اعلیٰ ترین مقصد کو پہنچ جاتا ہے۔

ایسا مقصد حیات قائم کرکے نیائے۔ ویشیشک چپ چاپ انکار کرتا ہے کہ روح اور مادہ میں کسی قسم کا فرق پایا جاتا ہے۔ اور ذات جو منزل مقصود کو پہنچ چکی ہے وہ ہر ایک تجربہ سے خالی ہو جاتی ہے۔ اور وہ اس وقت اپنے آپ کا بھی شعور نہیں رکھتی۔ ایسا نصب العین یقیناً عام ذہنیت کو بہت سخت نظر آتا ہے۔ خواہ اپنے نظریے میں وہ کسی قسم سے حق بجانب ہو یا نہ ہو، محسوس کرتا ہے۔ وہ بڑی کامیابی کے ساتھ شدت سے گریز کرسکتا ہے۔ لیکن کامیابی ناکامی سے بھی بدتر ہے۔ فنا کو حاصل کرنے کے بارے میں ایک بدھ کے پیرو کی سیدھی سادی

جدوجہد ذات کی غیر شعوری نجات یا موکش کو روکھے سوکھے طور پر قبول کرنے سے کہیں بہتر ہے
لیکن یہ موکش تو صرف ایک معیاری مفہوم میں ہے۔ ذات سے تمام امتیازی خصوصیات
کا مکمل طور پر خارج کرنا تو صرف موت کے بعد ہی ممکن ہو سکتا ہے۔ جہاں تک
کہ موجودہ زندگی کا تعلق ہے ایسے اخراج کا قصد نہیں کیا جا سکتا۔ اور کرنا
بھی ناممکن ہے۔ اب اگر ہم اپنے پیش نامہ کے مطابق نیائے۔ ویشیشک کے نصب العین
کو ایک ایجابی رخ سے متعین کرنا چاہیں تو اس میں سے بہت کچھ جو ناپسندیدہ ہے
غائب ہو جائے گا۔ "جیون مکتی" بے شک یہاں باضابطہ طور پر اس طرح تسلیم نہیں
کی جاتی جس طرح کہ دوسرے نظامات میں۔ لیکن اس کے مطابق ایک منزل تسلیم
کی جاتی ہے جبکہ ایک شخص گیان حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا ہو۔ اگرچہ وہ
ایک فنی مفہوم میں "آزاد" نہیں ہوا ہے۔ اس پر بھی وات سائن اور ادیوت کار
دونوں اس کو تسلیم کرتے ہیں۔ ایسا شخص اپنے مادی یا ذہنی ملحقات سے علیحدہ
نہ ہوگا لیکن خود پسندی رغبت اور نفرت اس سے غائب ہو گئی ہوگی۔ اور اس میں
وہ خود غرض عمل بھی نہ ہوگا جو ان سے ترقی پاتا ہے۔ نہ اس کی زندگی ایک
انفعالیت کی زندگی ہوگی۔ اگر ہم گوتم کے بیان کے مطابق غور کریں تو معلوم
ہوگا کہ عمل اس وقت زہریلا اخلاقی اثر پیدا کرتا ہے جبکہ وہ خود غرضی سے
تحریص دلاتا ہے۔ اس نظام میں اس مسئلے کو نیائے۔ ویشیشک نصب العین
زندگی کے طور پر پیش کرنے کے لیے بہترین تائید خدا کے تصور سے حاصل ہوتی
ہے۔ خدا بلند ترین روح ہے جس کو "پرماتمن" کہا جاتا ہے۔ جو علم یا خواہش
یا ارادہ سے محروم نہیں کیا گیا ہے۔ لیکن صرف بات اتنی ہے کہ اس کو نہ دکھ ہے
نہ سکھ۔ نہ رغبت۔ نہ نفرت۔ اس لیے اگرچہ وہ ہر آن عمل میں مستعد رہتا
ہے اس پر بھی کسی خود غرض عمل میں کبھی مصروف نہیں ہوتا۔ اس نقطۂ نظر کے
مدنظر انسان کی جدوجہد کا رخ گیان حاصل کرنے کی طرف ہونا چاہیے۔ اور
خواہش اور ارادے کو تمام خود غرضی سے پاک صاف کرکے خالص بنانا چاہیے
دکھ کو سہنا اور نفرت کو بالکل موقوف کر دینا چاہیے۔ یہ ایسا نصب العین
ہے جو کچھ بھی رہنمائی کرے اپنی خاص افضلیت کے بغیر نہیں رہیگا۔

نواں باب

سانکھیہ یوگ

سانکھیہ یوگ کی ابتدا کے متعلق جدید علماء کی آرا مختلف ہیں سب کے سب متفق ہیں کہ سانکھیہ یوگ کے متعلق جو حوالے نظر آتے ہیں وہ اپنشدوں میں موجود ہیں۔ لیکن اگرچہ بعض کی رائے ہے کہ یہ نظام بنیادی طور پر مستقل ہے اور تقریباً اتنا قدیم ہے جتنے کہ اپنشد۔ لیکن دوسرے لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ اس قدیم ادب کی تعلیم کی ایک شاخ ہے۔ دراصل ایک اپنشد میں کپل رشی کا حوالہ دیا گیا ہے جو روایت کے مطابق سانکھیہ کا فرضی بانی سمجھا جاتا ہے۔ چونکہ اس سوال پر بحث کرنے کے لیے نظریہ کی تفصیلات کی واقفیت درکار ہے۔ اس لیے ہم اس وقت اس میں داخل نہیں دے سکتے۔ البتہ سرسری طور پر یہ بیان کریںگے کہ اس نظام کی تاریخ میں ایک ایسی منزل تھی جبکہ اس کے حامی اس کی اصل کا پتہ اپنشدوں میں ڈھونڈ کر نکالتے تھے۔ مشہور بادراین نے اپنے 'ویدانت سوتر' میں اپنشدوں کی تعلیم کو منظم صورت میں پیش کیا ہے۔ اور ایک عنوان جس کا ذکر کئی بار آتا ہے یہ ہے کہ کیا سانکھیہ اپنشدوں کی تعلیم ہے۔ وہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ سانکھیہ اپنشد کی تعلیم نہیں ہے۔ لیکن متواتر اس مضمون کے متعلق حوالے پیش کرنے کی کوئی

خاطر خواہ وجہ نہیں ہو سکتی اگر یہ خیال نہ کیا جائے کہ اس کے زمانہ میں سانکھ کے چند مفکرین ایسے تھے جو سانکھ کو اپنشدوں کی تعلیم تسلیم کرتے تھے۔ یہاں تک کہ سولھویں صدی عیسوی میں سانکھ سوتر کی شرح میں وگیان بھکشو نے اپنی تصنیف سانکھ پروچن بھاشہ میں اس رائے کا اظہار کیا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ اس کوشش کا نتیجہ ہو جو بعد میں سانکھ کے اساتذہ نے اپنشدوں سے اپنے نظریہ کی تائید حاصل کرنے کے لیے کی ہو جن کے مستند ہونے کو فوقیت حاصل ہو گئی تھی۔ لیکن اس سے ان کی اس خواہش کا بھی اظہار ہو سکتا ہے کہ اس کے اصلی ماخذ کا پتہ لگایا جائے اگرچہ اس کی حیثیت میں ایک زبردست تغیر و تبدل آ چکا تھا۔

سانکھ اور یوگ کے آپسی علاقہ کا طے کرنا بھی ذرا مشکل ہے۔ یہ بھی واضح نہیں ہے کہ ان میں سے کون پہلے کا ہے اور کون بعد کا۔ وہ ضرور ایک کے بعد ایک پیدا ہوئے ہوں گے کیونکہ ایک ہی نظریہ میں ان کے ابتدائی اختلافات پائے جاتے ہوں گے۔ یہ دونوں جس صورت میں کہ ہم تک پہنچتے ہیں اس میں کوئی شک نہیں معلوم ہوتا کہ یوگ ایک کے کے زمانہ کا ہوگا۔ اگر یہاں جو نقطہ نظر اختیار کیا گیا ہے صحیح ہے یعنی کہ نظریہ اپنشدوں سے اخذ کیا گیا ہے تو یہ ممکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کے نقطہ آغاز کو ابتدائی سانکھ یوگ سے حاصل کرنے کی کوشش کی گئی ہو گی جو ایک خدائے عظیم میں عقیدہ رکھتا ہے۔ اور یہ مانتا ہے کہ انفرادی ارواح اور پرکرتی جو مادی کائنات کی بنیاد ہے اگرچہ یہ دونوں جداگانہ حیثیت رکھتے ہیں لیکن اس کے باوجود خدا کے محتاج نہیں۔ ایسا نظریہ خدا سے انکار کرنے والے سانکھ یا مستند زمانہ کے خدا پرست مگر ثنویاتی یوگ کے نظریہ کی نسبت اپنشدوں کی تعلیم کے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے۔ ہمیں یہ قبول کرنا چاہیے کہ "سوبھاو واد" کی طرح فطرتی اثر کے تحت کائنات کو ظہور میں لانے کی قابلیت مکمل طور پر پرکرتی کے تفویض کر دی گئی تھی جس کی وجہ سے خدا کا تصور فضول سا ہو گیا تھا۔ اس کے بعد شاید دینیاتی مصلحت کے لحاظ سے یوگ کے حامیوں کی طرف سے خدا کے وجود کے متعلق ایک عقیدہ تراشا گیا تاکہ خدا پرستوں کو تشفی دی جاسکے اور سانکھ کے بیان کیے ہوئے نظریہ کائنات کی اشاعت کو فروغ دینے میں مدد ہو سکے۔ یہ مسئلہ اس وقت واضح ہو جائے گا جبکہ ہم اس کے ماخذ کا پتہ لگالیں گے اور ویدانت کے ساتھ اس کے تعلق کو ظاہر کریں گے۔

متن۔ سانکھ پر سب میں ابتدائی سند رکھنے والی کتاب جو اس وقت موجود ہے

وہ مسانکھ کاریکا" ہے جو پانچویں صدی عیسوی کی تصنیف ہے۔ اندازاً کہا جاسکتا ہے کہ اس کا مصنف ایشور کرشن ہوگا جو کالی داس کا ہمعصر تھا۔ یہ ستر (۷۰) اشلوک پر مشتمل ہے۔ اس لیے بعض وقت اس کو "سانکھ سپتی" کا لقب دیا جاتا ہے۔ اس میں اس نظام کی نظری تعلیم کا مختصر لیکن بہت ہی واضح اظہار ہے۔ ایسا کہا گیا ہے کہ یہ ہندوستان کی تمام عالمانہ طرز کے ادب کا در شہوار ہے۔ اس کی شرح کئی لوگوں نے کی ہے جس میں واچسپتی مشرا بھی شامل ہیں جو نویں صدی کے بہت ہی مشہور ادویت ویدانت کے عالم شمار کیے جاتے ہیں۔ اس کتاب اور اس کے ساتھ کسی نامعلوم شخص کی لکھی ہوئی شرح کا ترجمہ چینی زبان میں کیا گیا تھا جس کا نام "سنہری ستر تقریریں" رکھا گیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ ترجمہ اجین کے ایک برہمن پرمارتھ نے کیا ہے جو سنہ ۵۴۶ میں اس وقت کے شہنشاہ چین کی دعوت قبول کرکے وہاں گیا تھا اور عمر بھر وہیں رہا۔ اس نظام کی دوسری قابل ذکر کتاب "تتو سماس" ہے۔ جیسا کہ اس کے نام سے ہی ظاہر ہوتا ہے۔ یہ بہت ہی مختصر ہے اس کی خصوصیت یہ بتائی گئی ہے کہ یہ شاید ہی مشکل سے فہرست مضامین سے بڑھ کر کچھ روشنی ڈالتی ہو۔ میکس مولر سمجھتا تھا کہ اس موضوع پر یہ قدیم ترین کتاب ہے لیکن یہ خیال اب عام طور پر متروک ہوگیا ہے۔ اس موضوع پر ایک اور تیسری اہم تصنیف "سانکھ سوتر" ہے جو خود کپل سے منسوب کی جاتی ہے۔ اس کتاب کا بہت کچھ مواد ممکن ہے کہ واقعی قدیم ہو۔ لیکن صاف ظاہر ہوتا ہے کہ بہت بعد کی پیداوار ہے اور چودھویں صدی عیسوی سے قبل کی نہیں ہوسکتی۔ اس کے چھ باب ہیں۔ جن میں سے چار تو نظریہ کی توضیح کے لیے مختص ہیں۔ ایک باب میں دوسرے نظامات کی تنقیح کی گئی ہے اور ایک باب میں نظریہ کے خاص نقاط کو مثالوں کے ذریعہ سمجھانے کے لیے روحانی حکایات بیان کی گئی ہیں۔ واقعی سوتروں کی کتاب میں ایک انوکھی خصوصیت ہے۔ اس کی شرح کرنے والوں میں ایک وگیان بھکشو بھی ہیں۔ اس شرح میں سانکھ کئی ایک تبدیلیوں اور ترمیموں کے ساتھ دکھائی دیتا ہے۔ ان ترمیمات کی عام غرض یہ ہے کہ اس کو ویدانت کے قریب لایا جائے۔ یوگ درشن کے متعلق "یوگ سوتر" مصنفہ پتنجلی ایک مستند متن ہے۔ یہ پانچویں صدی عیسوی کے آخر کے عہد کے ٹھہرائی گئی ہے۔ اس کتاب کے چار باب ہیں جو علی الترتیب یہ ہیں (۱) سمادھی یا ذہنی ارتکاز کی ماہیت (۲) سادھنا یا اس کو حاصل کرنے کے ذرائع (۳) وبھوتی یا فوق الفطرت قوتیں جو اس کے ذریعہ حاصل کی جاسکتی ہیں (۴) کیولیہ یا منزل مقصود کی نوعیت جو روح کی تنہائی پر

مشتمل ہے۔ اس کی شرح ویاس نے سنہ ۵۰۰ عیسوی میں اور بادشاہ بھوج نے سنہ ۱۰۰۰ عیسوی میں کی ہے۔ اس کے علاوہ اور کئی لوگوں نے بھی شرح کی ہے۔ ویاس کی شرح کی ایک بہترین تشریح واچسپتی نے کی ہے۔ اور ایک دوسری وگیان بھکشو نے کی ہے۔

نیائے ویشیشک کی طرح سانکھ یوگ میں روحوں کی کثرت کو تسلیم کیا جاتا ہے جن کو پُرش کہتے ہیں۔ اور اسی طرح سے یہ حقیقت ہے یعنی حقیقت مادہ کا بھی قایل ہے اس لیے کہ اس نظریہ میں اشیا کے وجود کو شناخت کرنے والے ذہن سے بالکل علاحدہ سمجھا گیا ہے۔ لیکن نیائے ویشیشک میں مادی کائنات کا پتہ کئی ماخذوں سے معلوم کیا جاتا ہے اور سانکھ یوگ میں تھوڑی دیر کے لیے روحوں کی کثرت سے۔ دوسرے الفاظ میں سانکھ۔ یوگ میں اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے روحوں کی کثرت کو نظر انداز کر دیں تو دراصل یہ ثنویہ ہے یعنی اس میں پرکرتی اور پرش یا مادہ اور روح یہ دو ہی آخری انتہائی ہستیاں تسلیم کی جاتی ہیں۔ اب ہم ذرا تفصیل سے غور کریں گے کہ ان میں سے ہر ایک کس طرح تصور کیا جاتا ہے۔ (۱) پرکرتی — یہ کائنات کی علت اول ہے۔ پُرش یعنی روح کے سوائے یہ ہر ایک شئے کی علت ہے اور جو کچھ بھی فطری ہے خواہ وہ مادہ ہو یا قوت دونوں کی توجیہہ کرتی ہے۔ اس سے کائنات کی مختلف قسمیں ارتقا پاتی ہیں۔ اس لیے اس نظریہ کو 'پرینام واد' یا 'نظریہ ارتقا' کہا جاتا ہے۔ زمان اور مکان بھی پرکرتی کے پہلو شمار کیے جاتے ہیں اس لیے اس سے الگ ان کی کوئی آزاد ہستی نہیں ہے یہ ایک ایسی بات ہے جو قابل غور ہے کیونکہ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ نظام عام فلسفیانہ نظریوں کی طرح اور جدید زمانہ کے مغربی فکر کی طرح مادہ کو زمان اور مکان میں وضع کر کے ابتدا نہیں کرتا بلکہ اولین مادی وجود میں ان دونوں کو شامل کر لیتا ہے۔ پرکرتی کی ماہیت تجربہ کی عام اشیاء کی نوعیت کے ذریعہ صرف استدلال کی مدد سے ہی اخذ کی جاتی ہے۔ ہر ایک شئے کی علت مادی ہونے کی حیثیت سے ان اشیاء میں جو کچھ مشترک ہے وہ سب پرکرتی میں داخل ہے۔ کیونکہ اس نظام کے ابتدائی اصول موضوعہ کے مطابق معلول بنیادی طور پر اپنی علت مادی سے الگ نہیں ہے بلکہ وہی ہے۔ تحلیل کے ایک طریقہ عمل سے مادی کائنات کی بنیادی خصوصیات صرف تین رہ جاتی ہیں۔ جن کو ست۔ رج۔ تم۔ کہا جاتا ہے۔ اور خیال کیا جاتا ہے کہ پرکرتی ان ہی پر مشتمل ہے۔ اس طریقہ سے اگرچہ وہ واحد ہے لیکن اپنی اپنی ماہیت میں مرکب ہے۔ ان تین اجزا کو اصطلاح میں "گن" کہا جاتا ہے۔ ان کا

تصور اس نظام میں زبردست اہمیت رکھتا ہے۔ ان کے بارے میں خاص بات یہ ہے کہ یہ پرکرتی کی خصوصیات نہیں ہیں جیسا کہ ان کے نام سے ظاہر ہوتا ہے۔ گنوں کو یہاں اس طرح سمجھنا چاہیے کہ پرکرتی کے ترکیبی اجزا ہیں ان کو جوہر بھی کہا جا سکتا ہے بشرطیکہ اس ظاہری فرق کو ذہن میں نہ آنے دیں۔ ان کو گن اس لیے بھی کہا جاتا ہے کہ یہ تین دھاگوں کی طرح آپس میں بٹ کر روح کو باندھنے کے لیے ایک رسی (گُن) تیار کرتے ہیں۔ یہ تشریح سانکھیہ۔یوگ کی تعلیم کی روشنی میں کچھ بے جوڑ سی معلوم ہوتی ہے اس لیے کہ پرکرتی پُرش کو صرف باندھتی ہی نہیں بلکہ قید سے رہائی بھی دلا دیتی ہے۔ اور پرکرتی کے ارتقا کا مقصد دراصل یہی ہے کہ اس کے ذریعہ پُرش نجات حاصل کر سکے۔ اس کی دوسری ایک تشریح کی جاتی ہے لیکن وہ بھی اس نظریہ کے نمایاں موضوع خیال کے خلاف معلوم ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ان کو گن اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ ایک ایسے مقولہ کو تیار کرتے ہیں جو پُروش کے تحت ہے۔ اس سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ یہاں پُرش کی اہمیت ہی بہت زیادہ ہے اور پرکرتی تو صرف اس کی خدمت کرتی ہے۔ اس تشریح کو اگرچہ چند قدیم استاد کے بیان سے تائید حاصل ہے لیکن ایک قائم بالذات انتہائی آخری ہستی کو دوسرے کا محتاج بنا کر اس کی تعلیم کی ہوئی ثنویاتی خصوصیت کی تعلیم کو ختم کر دیتا ہے۔ گنوں کی نوعیت کے مطابق یہ کہا جاتا ہے کہ "ست" تمام نور اور لطافت کی نمائندگی کرتا ہے، اور 'تم'، کثافت اور وزن کی۔ اور 'رجس' تمام حرکت اور عمل کی۔ اس بیان سے ظاہر ہے کہ یہ تصور کائنات کے مادی اور اس کے مکانی پہلوؤں کی کثرت کی توجیہہ کرنے کے لیے ایک مفروضہ کے طور پر لایا گیا ہے۔ اس تین پہلو والے امتیاز کا محض یہ مطلب ہے کہ ایسی تشریح کرنے کے لیے کم سے کم تین عناصر کا ہونا لازمی ہے۔ اگر ایک ہی گن کو اصول موضوعہ کے طور پر تسلیم کر لیا جائے تو ہرگز اس کثرت کی توضیح نہ ہو سکے گی۔ اور اگر دو گن تسلیم کیے جائیں تو یا تو وہ ایک دوسرے کے اثر کو باطل کر دیں گے جس کی وجہ سے کسی قسم کا ارتقا ممکن نہ ہو سکے گا۔ یا ایک گن دوسرے پر ہمیشہ کے لیے غالب ہو جائے گا جس کی وجہ سے صرف ایک ہی طرف یک رنگ حرکت ممکن ہو گی۔ مابعد کے سانکھیہ میں ایک اہم نشو ونما دکھائی دیتی ہے کہ ان تینوں میں سے ہر ایک گن طرح طرح کا ہے اور یہ کہ پرکرتی کی غیر محدودیت ان کی کثرت تعداد کی وجہ سے ہے۔ اس صورت میں تین پہلو والی تقسیم مسائل گنوں کو باہم ایک جماعت میں داخل کر دینے کا نتیجہ ہو گی۔ اس طرح کا نقطہ خیال بے شک

تجربی عالم کی ناموافقت اور عدم مشابہت کو بہتر طریقہ پر واضح کر سکتا ہے ۔
تغیر کی بنیاد گنوں سے ترتیب ہوتی ہے اور بدھ مت کی طرح یہ تغیر مسلسل تسلیم کیا جاتا ہے ۔ لیکن یہاں تغیر کو کلی نہیں سمجھا جاتا ۔ گن قائم رہتے ہیں اگرچہ ان کے انداز صرف دکھائی دیتے ہیں اور غائب ہو جاتے ہیں ۔ تغیر کے مسئلہ کا یہ حل تمام اشیا کی دوہری حالت کے اصول موضوعہ کی طرف لے جاتا ہے ۔ ایک بالقوۃ موجود یا مضمر اور دوسری قوی الاثر یا واقعی موجود جب پرکرتی کے تمام انداز بالقوۃ موجود ہوتے ہیں تو "پرلیہ" یا فنا کی حالت ہوتی ہے اور دوسرے موقعوں پر ارتقا کی ۔ فنا کی حالت میں بھی پرکرتی کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ اپنی اثر آفریں سیرت کو برقرار رکھتی ہے ۔ فرق صرف اتنا رہتا ہے کہ غیر مشابہ صورتوں کو پیدا کرنے کی بجائے وہ اپنے آپ کا ارتقا کرتی ہے ۔ اس لحاظ سے جہاں تک کہ مادی کائنات کا تعلق ہے مسلسل حرکت بھی اس نظام کا بنیادی اصول موضوعہ ہے ۔ پرکرتی میں مسلسل حرکت ہے ۔ اس قسم کا نتیجہ اخذ کرنے کی وجہ اس یقین میں پائی جاتی ہے کہ اگر اس کا کسی منزل پر بھی اثر آفریں ہونا موقوف ہو جائے تو دوبارہ اس میں حرکت کے نظر آنے کا کوئی بھی سبب غیر ممکن ہو جائے گا ۔
ارتقا کی بعض امتیازی خصوصیات جو یہاں تشکیل دی گئی ہیں کچھ غور طلب ہیں اول تو ارتقا اس عقیدہ پر مبنی ہے کہ مادہ ناقابل فنا ہے اور قوت ثابت قدم ہے ۔ نیستی سے کسی شئے کی ہستی نہیں ہو سکتی ۔ جو کچھ ہے وہ ہمیشہ سے ہے ۔ پیدائش تو فقط اسی کا ظہور ہے جو پہلے سے بالقوۃ صورت میں موجود ہے اور کوئی نئی تخلیق نہیں ۔ کسی شئے کی برائے نام ابتدا اس کی تاریخ میں ایک واقعہ کے مانند ہے ۔ شئے بذات خود نہ تخلیق کی گئی ہے نہ کی جا سکتی ہے ۔ اسی طرح اس کا فنا بھی صرف ایک صورت کا تغیر ہے کیونکہ مطلق فنا کا کوئی وجود نہیں ہو سکتا ۔
دوسرے یہ کہ ارتقا کو متدائر یا معیادی طور پر سمجھا گیا ہے ۔ یعنی ارتقا اور فنا کے دور ایک کے بعد ایک ہوتے ہیں تاکہ وہ ایک ہی رخ میں مسلسل نشوونما کے طریقہ عمل کو نہ ہونے دے ایسا نظر آتا ہے کہ فنا کی حالت ایک طبعی حالت ہے ۔ کیونکہ ارتقا کی حالت میں پرکرتی کا یہ مستقل رجحان رہتا ہے کہ فنا کی پچھلی حالت میں عود کر آئے اس کے علاوہ ارتقا کو یہاں غایتی تصور کیا گیا ہے ۔ لیکن ہم اس کو تمام تر ایسا نہیں مان سکتے ۔ چونکہ پرکرتی کو غیر ذی روح فرض کیا گیا ہے ۔ اس اصطلاح کا سمجھنا خواہ کتنا ہی مشکل ہو ہم اس کو صرف بظاہر غایتی خصوصیت کا حامل کہہ سکتے ہیں مگر فی الحقیقت نہیں اس سے مطلب یہ ہے کہ کل طریقہ عمل ایک مقصد

کے کام آتا ہے۔ اگرچہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ شعوری طور پر انجام پاتا ہے۔

اگر ہم پرشوں کو اس نقشہ سے خارج کر دیں جو تغیر کے میدان کے باہر ہیں تو اس نظام میں چوبیس اصولوں کے ارتقا کی ترتیب حسب ذیل نقطہ سے واضح ہو سکے گی۔

پرکرتی - ۱ - (بنیادی صورت میں اصل مادہ)

مہت - ۲ - (بدھی یا عقل)

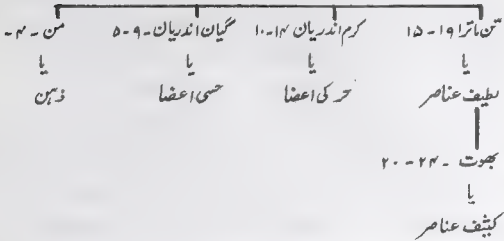
اہنکار - ۳ - (خودی یا انا)

تن ماترا ۱۹ - ۱۵ یا لطیف عناصر

کرم اندریان ۱۴ - ۱۰ یا حرکی اعضا

گیان اندریان - ۹ - ۵ یا حسی اعضا

من - ۴ - یا ذہن

بھوت - ۲۴ - ۲۰ یا کثیف عناصر

(۱) اس ارتقائی سلسلہ میں صاف صاف مادی اشیا مثلاً پانچ لطیف عناصر اور پانچ کثیف عناصر کے علاوہ چند اور بھی شامل ہیں مثلاً من جس کی خصوصیت نفس سے متعلق نظر آتی ہے اور یہ ایک تناقض سا نظر آتا ہے کہ پرکرتی کو ان کا ماخذ ٹھہرایا جائے جو مفروضہ کے لحاظ سے غیر ذی روح ہے۔ تاہم اگر دراصل دیکھا جائے تو کوئی تناقض نہیں ہے کیونکہ من وغیرہ بذات خود نفسی یا روحانی نہیں ہیں بلکہ ان میں یہ خصوصیت روح یا پرش کی وجہ سے پائی جاتی ہے جو کہ اس نظریہ میں شعور کا واحد اصول تسلیم کیا گیا ہے۔ اس سلسلہ میں سانکھ یوگ کی حیثیت کو ایک مثال کے ذریعہ واضح کیا جاسکتا ہے۔ ایک آئینہ میں اپنی صورت شکل کا عکس پڑ سکتا ہے لیکن جس دیوار کی سطح پر وہ آئینہ لٹک رہا ہے ہم اپنے عکس کو وہاں نہیں دیکھ سکتے اگرچہ دونوں یکساں مادی ہیں۔ اس طرح مذکورہ بالا وجودوں کے دوگروہ کی حالت ہے جن کی ابتدا اگرچہ اس ایک پرکرتی سے ہوتی ہے مگر روح کی جانب ان کا طور وطریق بالکل مختلف ہوتا ہے۔ یعنی ایک تو اس وقت اس کے اثر سے متاثر ہوتا ہے لیکن

دوسرا اس طرح نہیں کرسکتا۔ اس لیے ان میں فرق صرف مدارج کا ہے ہیئت کا نہیں۔

(۲) فنا کی حالت میں تینوں گن دواماً مصروف بہ عمل رہنے کے باوجود ان میں کامل توازن باقی رہتا ہے ارتقار کے دور کی ابتدار میں توازن کی یہ حالت ختم ہو جاتی ہے اور ایسی حالت پیدا ہو جاتی جس میں ستوا گن غالب ہوتا ہے۔ یہی مختلف الاوصاف ارتقا کا نقطہ آغاز ہے اس کو دہہت یا بدھی (عظیم) کہا جاتا ہے۔ ایسے ردوبدل کے لیے ابتدائی محرک یوگ کی تعلیم کے مطابق خدا یا ایشور کو سمجھا جاتا ہے۔ لیکن سانکھ جو ایسی کسی برترین ہستی کا قائل نہیں ہے اس کے مطابق یہ تبدیلی صرف پرش پر محض موجودگی سے منسوب کی جاتی ہے اور پرکرتی کو متاثر کرنے کا امکان جو اگرچہ انفعالی طور پر جاری رہتا ہے اس کو سمجھانے کے لیے مقناطیس اور لوہے کی مثال پیش کی جاتی ہے۔ یہ ایسی بات ہے جو بالکل تشفی بخش نہیں معلوم ہوتی۔ اس لیے کہ پہلے تو پرش پرکرتی کی طرح ابدی اور ہر جگہ موجود ہے اس لیے پرکرتی کے ارتقا کو متعین کرنے والی شرط ہمیشہ ہی تکمیل پاتی ہے اگرچہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ فنا کی وجہ سے وقفہ پیدا ہو جانے سے یہ سلسلہ منقطع ہوتا رہتا ہے۔ ارتقا کے سلسلہ میں خلل پیدا ہو جانے کی تشریح کرنے کے لیے اگر لوگوں کے گزشتہ اعمال کو ذمہ دار ٹھہرایا جائے تو یہ بھی مناسب نہیں۔ کیونکہ پرش خیر اور شر سے بالکل اچھوتا ہے۔ اس لیے اعمال اور اس کے نتائج کو بدھی کی خصوصیات میں سمجھنا چاہیے اس لیے یہ پرکرتی میں داخل ہے۔

(۳) اب اس ارتقا میں عناصر کے متعلق ذکر کیا جاتا ہے۔

جب ہم خیال کرتے ہیں کہ نیائے کی تعلیم کے مطابق صرف آخری اور اصلی پانچ عناصر سے کائنات کی مخلوق کا جز وتشکیل پایا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ سانکھ یوگ اس تحقیق کو نیائے ویشیشک کے مقابلہ میں وہاں تک آگے بڑھاتا ہے جہاں تک اس کو ایک واحد اصول دستیاب نہیں ہو جا؟! یہ عناصر کیونکر حاصل کیے جاتے ہیں اور ان کی خصوصیات کیا ہیں۔ یہ پانچ تن ماترا یا عناصر لطیف ان کی بلا واسطہ علتیں ہیں۔ اور ان کے نام عناصر کی امتیازی خصوصیات پر رکھے گئے ہیں جیسے (شبد تن ماترا) آواز کا جوہر۔ (سپرش تن ماترا) لمس کا جوہر، وغیرہ۔ ابتدا میں ان کے ظہور میں آنے کا طریقہ حسب ذیل ہے۔

(شبد تن ماترا) سے آکاش ظہور میں آتا ہے جس کا ظاہر خاصہ آواز ہے۔ "شبد تن ماترا" اور "سپرش تن ماترا" دونوں مل کر ہوا کو ظہور میں لاتے ہیں۔ اس لیے آواز اور لمس اس کے

دو خاصے ہیں یہ دونوں اور "روپ تن ماترا" مل کر آگ' کو ظہور میں لاتے ہیں جس میں آواز لمس اور رنگ تین خاصے پائے جاتے ہیں۔ یہ تین اور "رس تن ماترا" سے، پانی ظہور میں آتا ہے۔ جس میں آواز۔ لمس۔ رنگ اور ذائقہ یہ چار خاصے پائے جاتے ہیں۔ اور آخری "خاک" کا ظہور پانچوں تن ماترا سے ہوتا ہے۔ اس لیے اس میں آواز۔ لمس۔ رنگ۔ ذائقہ اور بو یہ پانچ خاصے موجود ہیں۔ لہٰذا آکاش سے شروع ہو کر تمام عناصر ایک سے بڑھ کر ایک ٹھوس ہیں۔ ہر ایک عنصر کو گوناگوں خیال کیا جاتا ہے۔ اور یہ محدود اور بے تعلق ذرات (پرمانو) میں مشتمل ہے۔ اگرچہ اس اظہار سے صحیح اور صاف طور پر وہ مطلب نہیں لیا جاتا جو نیائے۔ ویشیشک میں لیا جاتا ہے۔ ان ہی ذرات سے تمام معلوم مادی کائنات پیدا کی جاتی ہے۔ یہ نقشہ صرف ایک ابتدائی ارتقا کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ ارتقا یہاں ختم نہیں ہو جاتا بلکہ جیسا کہ دکھایا گیا ہے وہ اور آگے جاتا ہے مثلاً خاک ایک درخت میں تبدیل ہو جاتی ہے یا ایک جھانجھا ایک تتلی کا روپ دھارن کر لیتا ہے۔ درحقیقت ہم ایسے ہی ثانوی ارتقا سے واقفیت رکھتے ہیں اور جو ارتقا کے ایک واحد دور میں وقوع پذیر ہوتا ہے۔ ایک شئے جو اس مفہوم میں ارتقا پائی ہے اگر ٹوٹ پھوٹ جائے تو وہ کثیف عناصر کی شکل میں تحلیل ہو جاتی ہے۔ اور فنا کا طریق عمل اس سے اور آگے نہیں بڑھتا سوائے اس کے کہ جب زیر بحث ارتقائی دور خود ہی نہ ختم ہو جائے۔ ابتدائی ارتقا کے متعلق بیان کیا گیا ہے کہ وہ واضح اصولوں میں تقسیم عمل کا نام ہے۔ لیکن اس وضاحت کی نوعیت کیا ہے اس کو ٹھیک طور سے متعین نہیں کیا گیا۔ بہرحال ظاہر ہے کہ یہ امر تغیر میں مرتبہ اور مدارج کو تسلیم کرنے کے مترادف ہے۔

اس نظام میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ نہ صرف پرکرتی کی نوعیت کو بلکہ اس کے وجود کو بھی استدلال کی مدد سے اخذ کیا جائے۔ یہ استخراج دو اصولوں پر منحصر ہے جن کو یہ نظام اصول موضوعہ کے طور پر تسلیم کرتا ہے۔ ان میں سے پہلا "ست کاریہ واد" کہا جاتا ہے۔ اس کے مطابق کوئی نئی شئے وجود میں نہیں آسکتی۔ یہ نظریہ نیائے ویشیشک کے "است کاریہ واد" کے نظریہ کا بالکل مخالف ہے۔ اب جو کچھ موجود ہے اس کی مجموعیت شروع سے ہی ہے۔ لیکن جو ہے وہ ممکن ہے کہ مضمر ہو یا ظاہر۔ ان دو صورتوں کو بالترتیب علت اور معلول کہا جاتا ہے۔ گھڑا ہمیشہ سے ہے اور دراصل وہ اس نقطہ نظر سے حقیقی ابدی ہے۔ لیکن جب وہ اپنی لطیف یا بالقوۃ صورت میں ہوتا ہے تو قابل ادراک نہیں ہوتا۔ دوسرے الفاظ میں

شئے بذات خود ہمیشہ موجود ہے۔ اگرچہ وہ ہمارے لیے نہ ہو۔ وہ ہمیشہ قائم اور باقی رہتی ہے اگرچہ اس کے وجود کا علم صرف تھوڑی دیر کے لیے ہو اور وجود لازمی طور پر بقا کا اظہار کرتا ہے موجودہ سوال کے ساتھ اس وصول موضوعہ کا تعلق یہ ہے کہ مادی کائنات جو اس وقت ظاہر نظر آرہی ہے وہ پہلے کسی وقت غیر ظاہر رہی ہوگی۔ اور وہی غیر ظاہر حالت۔ ہی "پرکرتی" ہے دراصل پرکرتی کے لغوی معنی ہیں "پردھان" (یعنی جو پہلے رکھا گیا یا پہلے سے فرض کیا گیا جو بعض وقت پرکرتی کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ دوسرا اصول موضوعہ یہ ہے کہ محدود ہمیشہ غیر محدود کو دلالت کرتا ہے۔ محدودیت کا تصور یہاں ذرا تشریح طلب ہے۔ اشیا جیسی کہ سانکھیہ یوگ میں سمجھی گئی ہیں ان کو مکان یا زمان سے محدود نہیں کیا جاسکتا کیونکہ ان دونوں میں سے کسی کو بھی ایک علاحدہ وجود کے طور پر تسلیم نہیں کیا گیا۔ اس لیے محدود کے معنی ہیں "جو متحمل بالذات نہ ہو" یا "جو سرایت کرنے والا نہ ہو" اس مفہوم کے لحاظ سے آکاش محدود ہے کیونکہ ارتقا کے قدرتی عمل میں اگرچہ ان تمام کو سہارا دیتا ہے جو کہ اس سے حاصل ہوتے ہیں۔ لیکن خود اس کو اپنی علت یعنی "شبد تن ماترا" سے سہارا ملتا ہے۔ "شبد تن ماترا" بھی ایک ایسے عنصر کو ظاہر کرتا ہے جو اس سے بھی زیادہ بنیادی ہے اور جس سے یہ خود سہارا حاصل کرتا ہے۔ اس طرح یہ سلسلہ چلا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ ہم ایک ایسے وجود تک پہنچتے ہیں جو ہر جگہ سرایت کرنے والا ہے اور جو متحمل بالذات ہے۔ یہ پرکرتی ہے۔ ہم خیال کر سکتے ہیں کہ خود پرکرتی یا یوں کہو کہ تین گن ایک دوسرے سے بالکل خارج ہیں۔ کوئی بھی کسی کے علت کے باعث نہیں ہے۔ اور یہ کہ وہ سب محدود ہیں۔ لیکن نظریہ یہ ہے کہ اگرچہ ان میں علتی علاقہ نہیں پایا جاتا لیکن وہ ایک دوسرے کے بالکل محتاج ہیں۔ اور ان میں سے کوئی بھی متحمل بالذات نہیں ہے۔ دوسرے الفاظ میں پرکرتی صرف ایک اجتماع کا اتحاد نہیں ہے بلکہ اجزا کا منظم اتحاد ہے۔ جس کل میں ہر ایک جزو کا ایک امتیازی مقام ہے اور خاص فرض انجام دیتا ہے۔ ضمناً اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مادی کائنات کی علت کی تحقیق کی بھی ایک حد ہے۔ کیونکہ اگر ہم اور بھی پیچھے پڑھتے جائیں تب بھی ہمیں پرکرتی سے الگ اور کوئی شئے دستیاب نہیں ہو سکتی۔ اس لیے اس کو "قطعی غیر ظاہر" سمجھا جاتا ہے۔ اس کو علت اول بھی کہہ سکتے ہیں جس کا وجود غیر مشروط ہے اور لازمی ہے۔ یہ دیکھا جائے گا کہ استدلال کا طریقہ عام اشیا کے مشاہدہ پر مبنی ہے۔ جو اپنی مادی علتوں سے ظہور میں آتی ہیں اور بالآخر ان

ہی میں غائب ہو جاتی ہیں۔ ایک گھڑا مٹی کا بنا ہوا ہوتا ہے۔ اور جب وہ ٹوٹ پھوٹ جاتا ہے تو دوبارہ مٹی میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ظہور میں آنے اور فنا ہو جانے کا ایک منتہی ہوتا ہے جیسے کہ یہاں مٹی ہے۔ پرکرتی تک پہنچنے کے لیے بھی استدلال کے اس طریق عمل کو ذرا بڑھا کر دکھائی دینے والی مادی کائنات سے کچھ دور لے جانا پڑتا ہے۔ یا اسی کو مختلف الفاظ میں اس طرح کہا جاتا ہے کہ ثانوی ارتقا کی تمثیل پر ابتدائی ارتقا کو بھی بطور اصول موضوعہ تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ پرکرتی کو ثابت کرنے کے لیے تجربہ پر اپنی بنیاد رکھنے والے اصول کو بڑھا کر وہاں تک لے جائیں جو تجربہ کے ماوراء ہے تب بھی یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ تجربہ میں آنے والے صرف عناصر کی توجیہہ کے لیے 'مہت'، 'اہنکار' اور 'تن ماترا' اتنے بہت سے اصولوں کو فرض کرنے کی معقول وجہ کیا ہے۔ اور یہ بھی ایک اہم بات ہے کہ نظریہ کے اس جزو کی بنیاد استدلال پر نہیں رکھی گئی بلکہ اس کے لیے نقلی شہادت یا اساتذہ سانکھیہ یوگ کے دعوے بلا دلیل سے کام لیا گیا ہے۔ لیکن ارتقا کی درمیانی منزلوں کے طور پر 'مہت'، وغیرہ کا مزید حوالہ جو سانکھیہ کا طرۂ امتیاز ہے یہ سمجھنا چاہیے کہ اس کا پتہ کسی اور ماخذ سے لگایا گیا ہے اور وہ ماخذ اپنشد ہیں۔

(۲) پرش — پرش شعور محض ہے۔ وہ غیر تغیر پذیر۔ ابدی اور ہر جگہ موجود ہے۔ وہ بالکل انفعالی بھی ہے۔ تمام فعلیت پرکرتی تک محدود ہے اس لحاظ سے کہا جا سکتا ہے کہ وہ ذہن کی جذباتی یا تاثیر پذیر جانب کی نمائندگی کرتا ہے اس لیے اس کو بغیر کوئی کام کیے ہوئے یا بغیر فاعل بنے لطف اٹھانے والا یا تجربہ کرنے والا (بھوگتا) بیان کیا جاتا ہے۔ پرکرتی کی طرح پرش کو بھی صرف استدلال کی مدد سے ثابت کرنے کی سعی کی جاتی ہے۔ مختلف دلیلیں دی گئی ہیں یہ ثابت کرنے کے لیے کہ ایسی روحانی ہستی کا وجود کیوں فرض کیا جائے۔ سب سے پہلے یہ کہا جاتا ہے کہ مادی کائنات غیر ذی روح ہونے کی وجہ سے ایک ذی شعور اصول کی ضرورت ہے۔ جو اس کا تجربہ کر سکے۔ یا یہ کہ اشیا ایک موضوع کا خیال دلاتی ہیں۔ اگرچہ ایسی دلیل ان دونوں میں لازمی نسبت تسلیم کر کے اس نظام کی بنیادی ثنویت کی مخالفت کرتی ہے۔ دوسری دلیل بھی اس نظریہ کے اس پہلو کے مدنظر غیر مناسب معلوم ہوتی ہے کہ پرکرتی جو خود مرکب ہے اپنے نمایاں فرق کو ظاہر کرنے کے لیے ایک ایسے وجود پر دلالت کرتی ہے جو مفرد ہو جیسے پرش۔ اس کے علاوہ یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ نظرت میں جو غرض و غایت

پائی جاتی ہے خاص طور پر جاندار مادی وجود میں۔ یہاں غور سے یہ دیکھنا ہے کہ غرض و غایت کی دلیل کس مخصوص طرز سے کام میں لائی گئی ہے۔ یہ تشریح غرض و غایت کے موجد کو ظاہر کرنے کے لیے نہیں کی گئی بلکہ اس سے مستفید ہونے والے کے لیے کی گئی ہے۔ قدرت میں اغراض کی تکمیل کے لیے اختیار کیے ہوئے ذرایع کی موجودگی سے سانکھیہ یہ نتیجہ نہیں نکالتا کہ خدا ان کے موجد کے طور پر موجود ہے بلکہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ موجد وہ روح ہے جس کے لیے ان سب کا وجود ہے۔ یہ نتیجہ کسی دوسرے کے ساتھ مساوی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ کوئی بھی موجد لازمی طور پر اس شخص کا دھیان رکھتا ہے جس کے لیے اس کی ایجاد مفید ثابت ہوتی ہے مثلاً کوئی کھڑی تیار نہ کی جائے گی اگر اس کو استعمال کرنے والا کوئی نہ ہو۔

سانکھیہ یوگ میں پُرش ہی صرف ایک سچی اصلی بنیاد ہے۔ یہ پرکرتی سے بالکل برعکس ہے۔ نہ یہ کچھ اجزا کا اتحاد ہے نہ اس کی طرح غیر شعوری ہے اس لیے وہ اپنی ساخت میں اپنے سے الگ کسی چیز کی مدد نہیں چاہتا۔ ایک چوتھی دلیل اور دی جاتی ہے اور وہ انسان کی اس آرزو سے متعلق ہے جو سنسار سے بچنے کے لیے یا نجات پانے کی روحانی جبلت کے طور پر اس میں پائی جاتی ہے۔ بچنے کی کوشش کرنے والے پُرش کو اس سے مختلف ہونا چاہیے جس سے بچنے کی کوشش کی جارہی ہے۔ پُرشوں کو کثیر التعداد خیال کیا جاتا ہے۔ اور بہت سی دلیلیں اس خیال کی تائید میں دی گئی ہیں جیسے کہ انسانوں کی طرح طرح کی زندگیاں اور مختلف طور پر ان کا خوبیوں سے مزین ہونا وغیرہ لیکن ایسے استدلال سے تجربی ذات کی کثرت ظاہر ہوتی ہے بذات خود ایک پُرش دوسرے پُرش سے کیونکر مختلف ہے یہ سمجھنا ذرا مشکل ہے یہاں ایسی تشریح کی کوئی بھی مشابہت نہیں ہے جیسی کہ نیائے۔ ویشیشک میں ہے۔ جہاں ہر ایک چیز کو خاص انفرادیت یا وِشیش سے متصف کیا جاتا ہے۔

اس نظام میں علت اور معلول کا نظریہ نیائے ویشیشک کے بالکل برعکس ہے اس کو "ست کاریہ واد" کہا جاتا ہے کیونکہ اس کے مطابق معلول اپنی مادی علت میں ہمیشہ بالقوۃ صورت میں موجود فرض کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ "ست کاریہ واد" تو صرف مادی علت کے متعلق ہے اس نظام میں اور بھی دو طرح کی علتیں تسلیم کی جاتی ہیں یعنی علتِ فاعلی اور علتِ آخری۔ ثانی الذکر پرکرتی کے حلقہ سے باہر کسی اور چیز کو ظاہر کرتی ہے۔ ممکن ہے کہ وہ کوئی دنیاوی تجربہ (بھوگ) ہو یا نجات (اپ ورگ)۔ دونوں ہی روح سے

تعلق رکھتی ہیں۔ بہر حال اس بیان سے یہ مطلب تو نکلتا نظر نہیں آتا کہ ارتقا کا آخری مقصد دو قسم کا ہے۔ اپ ورگ یا نجات کے معنی جیسا کہ بتائے۔ ویشیشک میں بیان کیے گئے ہیں کہ ہمیشہ کے لیے روح کی اپنی اصلی قدرتی حالت کو تازہ کر دیا جائے۔ اور اسی مفہوم میں پرکرتی کا ارتقا پُرش کی نجات کے لیے عمل میں آتا ہے۔ اور جب وہ پرش آزاد ہو جاتا ہے تو پرکرتی اس کے لیے اپنا ارتقا موقوف کر دیتی ہے۔ جب ہم اس خیال کے ساتھ اس بات پر دھیان دیتے ہیں کہ کلی فنا کی حالت یا دنیا کا جذب ہو جانا ہی پرکرتی کی طبعی کیفیت معلوم ہوتی ہے نہ کہ ارتقا۔ اس لیے اپ ورگ یا نجات ہی صرف سچا مقصد نظر آتا ہے۔ دنیاوی تجربہ یا بھوگ کے مقصد کو ایک ضروری واقعہ ماقبل سمجھا جاسکتا ہے۔ اگر ان دونوں مقاصد کو ایک دوسرے سے خارج یا آزاد خیال کیا جائے تو یہ سمجھنا مشکل ہو جائے گا کہ اندھی پرکرتی قادرِ مطلق ہونے پر بھی کیونکر اپنے انتخاب کو عمل میں لاسکتی ہے اور یہ فیصلہ کرسکتی ہے کہ کون سا مقصد کس پرش کے لیے اور کس وقت حاصل کیے جانے کے قابل ہے۔ اور جیسا کہ پہلے ہی بتایا گیا ہے کہ اس معاملہ میں اگر ہم کرموں کو شامل کر کے کچھ امداد حاصل کرنا چاہیں تو بھی اس استدلال میں کوئی مدد نہیں مل سکتی کیونکہ گزشتہ اعمال اپنا جو نشان اپنے پیچھے چھوڑتے ہیں وہ پرش میں نہیں رہتے بلکہ بدھی میں رہتے ہیں۔ اس لیے یہ پرکرتی کے ہی کام کہلاتے ہیں۔ اس طرح کی تعبیر اس نظریہ کو کسی حد تک پرکرتی کے تصور میں تناقص بالذات کے اعتراض سے بچا کر رکھ سکتی ہے۔ یعنی اگرچہ اس کو غیر ذی روح کہا جاتا ہے۔ لیکن یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ ایسی قوت عمل کی خوبی سے مزین ہے جس کی وجہ سے شعوری انتخاب کا اشارہ ملتا ہے۔

علت آخری تمام علتوں میں بہت زیادہ اہم ہے۔ اور ایک لحاظ سے صرف اس کو علت کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اس کی غیر موجودگی میں پرکرتی مطلقاً کوئی ترقی پذیر حرکت نہیں کرسکتی۔ جیسا کہ ہم نے پہلے ہی ذکر کیا ہے کہ اس کے اقرار سے یہ مطلب واضح ہوتا ہے کہ پرکرتی کا تصور اپنے اجزا کا ایک منظم اتحاد یا ایک غایتی کل ہے۔ علت فاعلی اپنی نوعیت میں سلبی خیال کی جاتی ہے۔ وہ صرف رکاوٹوں کو دور کرنے میں مفید ہے۔ لیکن کسی پیداوار کی طرف کوئی ایجابی امداد فراہم نہیں کرسکتی کیونکہ اپنے مفروضہ کے لحاظ سے جو کچھ ظاہر ہوتا ہے وہ پہلے سے ہی اپنی مادی علت میں بالقوۃ موجود رہتا ہے۔ کلی قوت کے وصف سے متصف کی گئی ہے۔ اور وہ خود اپنے اندر تمام صورتوں کے امکان کو مضبوطی سے پکڑے ہوئے ہے۔

وہ کوئی بھی روپ دھارن کر سکتی ہے۔ اور علت فاعلی کا یہ اقتضاء ہے کہ وہ اس رخ کو معین کرے جس طرف کہ حرکت کا مظاہرہ کرتا ہے۔ اور اس رخ میں تمام رکاوٹوں کو ہٹا دے۔ اس کے مماثل ہم ایک ذخیرہ آب میں بھرے ہوئے پانی کا خیال کر سکتے ہیں جو چوطرف کوشش کر رہا ہے کہ باہر نکلنے کا کوئی راستہ نکل آئے۔ اس کی اس کوشش میں جب اور جہاں سے یہ رکاوٹ پیش ہو رہی ہے دور ہو جاتی ہے تو فوراً پانی باہر بہہ جاتا ہے۔ آخر میں ہمیں بتانا چاہیے کہ نظریہ علت و معلول کا یہ نقطہ خیال صرف پرکرتی اور اس کی تبدیلیوں کے حلقہ کے اندر ہی تعمیل کرا سکتا ہے کیونکہ پُرش یا ذات تو دراصل اس سے بالکل اچھوتا رہتا ہے۔ وہ نہ کسی کی علت ہے نہ کسی کا معلول۔

سانکھیہ اور یوگ میں ایک بہت اہم فرق یہ ہے کہ یوگ خدا میں عقیدہ رکھتا ہے یعنی قدیم اور جدید علما نے یہ وثوق کے ساتھ کہنے کی کوشش کی ہے کہ کپل کا ہرگز یہ منشا نہ تھا کہ خدا کا انکار کرے بلکہ جو کچھ وہ دعوے کے ساتھ کہنا چاہتا تھا یہ تھا کہ خدا کے وجود کو عقل اور استدلال کے ذریعہ ثابت کرنا ممکن نہیں ہے۔ لیکن یہ بیان مستند سانکھ کی سرگرمی کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ یہاں یہ اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ اس نظریہ کی تاریخ میں بہت بعد کو اس میں خدا پرستی کا رنگ دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ وِگیان بھکشو فکر مند نظر آتا ہے کہ سانکھ کے نقشۂ انضباط میں خدا کے لیے ایک مقام تراشا جائے۔ لیکن اس نے بھی بعد کے سوتروں میں جو تائید کی ہے وہ بہت ناکافی ہے۔ یہ تو ہم نے پہلے ہی بیان کیا ہے کہ خدا یا جس کو یہاں ایشور کہا جاتا ہے یہ تصور کس طرح یوگ میں شامل کیا گیا۔ اس لیے اس نظریہ کے ساتھ اس کی نسبت غیر صحیح طور پر نظر آتی ہے۔ پتنجلی کی مقبولیت میں خود وہ سوتر جس میں خدا کو اصول موضوعہ کے طور پر بیان کیا گیا ہے اس کا تعلق باقی کے سوتروں کے ساتھ کچھ بھی نظر نہیں آتا۔ یہاں اس کو دوسرے پرشوں کی طرح ایک پُرش مگر کامل پرش خیال کیا گیا ہے۔ وہ عالم کل ہے اور ہر جگہ موجود ہے۔ لیکن ویدانت کے ایشور کے برعکس وہ مادہ (پرکرتی) اور انفرادی ارواح (پُرش) سے خارج ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ مطلق نہیں ہے۔ اور اس لحاظ سے نیائے۔ ویشیشک کے خدا کے مشابہ ہے۔ مگر دونوں نظریوں میں بھی خاص فرق نظر آتا ہے جو دنیا کی تشکیل میں یہ ادا کرتے ہیں۔ پتنجلی اپنی خدا پرستی کی تائید میں صرف یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ ہمارے تجربہ میں علم اور حکمت کے تدریجی مدارج موجود ہیں۔ جن کی

بناپر لامحدود علم اور حکمت کی بھی نشان دہی کی جاسکتی ہے۔ جو ان کے حد کے طور پر فرض کی جاسکتی ہے اور اس لامحدود علم و حکمت کی حد کا تعلق جس سے ہے وہی خدا ہے۔ لیکن یہ دریافت کیا جاسکتا ہے کہ اس کمال خوبی کا تعلق خدا سے کس طرح ہو سکتا ہے جبکہ خود خدا بھی ایک پُرش ہونے کی حیثیت سے فقط ایک روح ہے اور پرکرتی سے بالکل بے تعلق رہتا ہے۔ ایسے اعتراض سے بچنے کے لیے یہ نظریہ خدا کو ایک قسم کی شخصیت کی خوبی سے مزین کر دیتا ہے جو جسمانی مواحق و عوارض کے ساتھ واقعی ربط و تعلق کا پہلو اختیار کرتا ہے۔ جو ستواگن سے بنا ہوا ہے لیکن یہ اس وقت مقید نہیں کرتا۔ پرکرتی کے ارتقا کے لیے ابتدائی قوت محرکہ عطا کرنے کے علاوہ وہ اپنے رحم و کرم سے اپنے بھگتوں کو اس تجربی وجود سے نجات دلانے میں دستگیری کرتا ہے۔ لیکن صرف خدا کا کرم ہی اس کو حاصل کرنے کا واحد ذریعہ نہیں ہے۔ بلکہ یوگ کی کامیاب ریاضت بھی ایک دوسرا ذریعہ ہے۔ یہاں ہم سانکھ۔ یوگ کے چند اصول موضوعہ کو باہم ایک جگہ جمع کر سکتے ہیں۔ وہ حسب ذیل ہیں۔

۱۔ جو کچھ ہے ہمیشہ ہے۔ اور جو کچھ نہیں ہے وہ کبھی بھی نہیں ہے۔
۲۔ تغیر دلالت کرتا ہے اس وجود پر، جو تبدیل ہوتا ہے۔
۳۔ معلول لازمی طور پر وہی ہے جو اس کی مادی علت ہے۔
۴۔ تمام مختلف چیزوں کے مجموعہ کا پتہ بالآخر تین ماخذ سے لگایا جاسکتا ہے جو اگرچہ آزاد نہیں ہیں مگر ایک دوسرے کے پابند ہیں۔
۵۔ مادہ دوامی حرکت کے وصف سے متصف کیا جاتا ہے۔
۶۔ نہ تو ذہن مادہ سے ماخوذ ہوا ہے اور نہ مادہ ذہن سے۔

اس نظام میں پُرش کو تجربہ کا موضوع اس لیے نہیں کہا جاسکتا وہ تو ہر ایک شئے کے باہر ہے۔ اور موضوع کے طور پر کھڑا نہیں ہو سکتا۔ ایک دوسرا بھی عنصر ہے جو علم حاصل کرنے کے سلسلہ میں بڑی امداد کے طور پر کام آتا ہے جس کو 'مہت'، یا 'بدھی' کہتے ہیں۔ لیکن وہ بھی موضوع بننے کے لیے ویسا ہی ناموزوں ہے۔ کیونکہ وہ غیر ذی روح ہے اور پرکرتی کی پیداوار ہے۔ لہٰذا کوئی تجربہ اس سے منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ اگرچہ یہ دونوں اکیلے موضوع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ لیکن یہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ دونوں مل کر

ایسا کر سکتے ہیں۔ بدھی تو اس میں شامل تمام فعلیت کا سبب بنتی ہے۔ اور پرش آگاہی کا عنصر رہتا ہے۔ پرش بصیرت بخشتا ہے یا بدھی میں عکس ڈالتا ہے۔ اور بدھی اگرچہ مادی ہے مگر اس قدر لطیف ہے کہ پرش کے عکس کو قبول کر لیتی ہے چنانچہ اس طریقہ سے منور ہو کر وہ شعوری موضوع کی طرح کام کرتی ہے۔ اس لیے بدھی کے متعلق خیال کیا جا سکتا ہے کہ وہ روح کے ظہور کے لیے ایک مادی واسطہ ہے۔ اور ماورائی ذات یا پرش سے اس کا فرق معلوم کرنے کے لیے ہم ان کے اتحاد کو اس مفہوم میں تجربی ذات کہہ سکتے ہیں۔ اس میل جول کی وجہ سے تجربی ذات کے دونوں عناصر کی مکمل طور پر قلب ماہیت ہو جاتی ہے۔ یعنی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غیر ذی روح بدھی چیتن یا ذی روح ہو گئی ہے۔ اور انفعالی پرش سرگرم ہو گیا ہے۔ اس سلسلہ میں عام طور پر ایک بہت گرم سرخ لوہے کے گولے کی مثال دی ہے ہے جہاں آگ کی بے شکل تمتماہٹ گول نظر آتی ہے اور سرد لوہا گرم دکھائی دیتا ہے۔ ہر ایک گیان اسی امتزاج کی ایک کیفیت ہے۔ جب ہم اس کے دو حصوں کا الگ الگ وچار کرتے ہیں تو ایسی کیفیت میں بدھی پر عاید ہونے والے تغیر و تبدل کو "ورتی" کہتے ہیں۔ اور اس میں پرش کے عکس کو گیان کہتے ہیں۔ ان دو عناصر کی محسوس عینیت کے باعث اس "ورتی" کو بھی کبھی گیان کا لقب دے دیا جاتا ہے۔

یہ غور کیا جائے گا کہ اس ارتقائی نقشہ میں گیارہ (۱۱) اندریاں یا حس اعضاء (بشمول من) اہنکار اور بدھی شامل ہیں۔ لیکن وہ پرکرتی سے ظاہر ہونے والی کائنات کے ارتقا میں سلسلہ وار منزلوں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ ان تیرہ (۱۳) اجزاء کا ایک اور پہلو ہے جس سے ہمارا اس وقت خاص تعلق ہے اس پہلو کے لحاظ سے تجربہ حاصل کرنے میں وہ ایک فرد کی امداد کرتے ہیں۔ اور سب مل کر اس نقش آلات کی تشکیل کرتے ہیں جو ہر ایک پرش کو تجربی حالت میں دیے جاتے ہیں۔

پرکرتی کی دوسری پیداوارین مثلاً لطیف اور کثیف عناصر کے خلاف مذکورہ بالا بدھی وغیرہ کو ایک مفہوم میں نفس کہا جاتا ہے کہ یہ پرش سے روشن ہونے کے لیے اپنے آپ کو حالات کے مطابق بنا لیتے ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ ان دو سلسلوں میں امتیاز پیدا ہوتا ہے جن کو ہم موضوعی اور معروضی کہہ سکتے ہیں۔ اور یہ اس کا نتیجہ ہے کہ پرکرتی اپنے

آپ کو پُرش کی ضرورت کے لیے وقف کر دیتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اعمال جن کو ہم ذہنی کہتے ہیں وہ درحقیقت جسمانی اعضا کے مکانکی طریق عمل ہیں۔ لیکن روح سے منور ہوتے ہی نفسی سیرت اختیار کر لیتے ہیں۔ یہاں حواس اہنکار سے ماخوذ کیے جاتے ہیں نہ کہ عناصر سے جیسا کہ نیائے۔ ویشیشک میں تصور کیا جاتا ہے۔ ہر ایک حاسہ کا اگرچہ اس واحد ماخذ سے سراغ لگایا جاتا ہے تاہم وہ مختلف عمل کرتا ہے۔ آنکھ رنگ کو دیکھتی ہے کان آواز سنتا ہے۔ وغیرہ۔ اس وجہ سے کہ ان میں گنوں کی ترتیب کافی ہے۔

سانکھیہ لوگ یہ مانتا ہے کہ ادراک زیر بحث معروض کی نفسی علامت سے یعنی تمثال یا تصور (آکار) سے متاثر ہوتا ہے۔ تمثال بدھی میں منتقل نہیں کیا جاتا۔ اور اس میں پایا بھی نہیں جاتا جیسا کہ فرض کیا جاسکتا ہے بلکہ بدھی ہی معروض کی شکل اختیار کرتی ہے جبکہ موزوں محرک خارج سے حاصل ہوتا ہے۔ ارتقا کی طرف مائل بدھی کا تغیر و تبدل یعنی ورتی نہ صرف ادراک کی بلکہ شعور کی تمام صورتوں کی خصوصیت ہے۔ اور جب اس میں روح سے روحانی تاثیر پیدا ہوتی ہے تو نتائج کا تجربہ کرتی ہے۔ نفسی آلہ بطورِ کل پُرش اور خارجی کائنات کے درمیان ایک واسطہ ہوتی ہے جس سے وہ اول الذکر کے لیے زندگی کے تجربے حاصل کرتا ہے۔ یا اگر اس کے دِن پورے ہو گئے ہیں تو صحیح عمل کے ذریعہ آخری نجات دلاتا ہے۔ علم حاصل کرنے کے طریقۂ عمل کی تفصیل حسبِ ذیل ہے۔

اول شئے کسی نہ کسی حاسہ کو متاثر کرتی ہے۔ اور اس وقت جو ہیجان پیدا ہوتا ہے وہ بہت ہی غیر معین اور غیر واضح ہوتا ہے۔ وہ سادہ آگاہی ہوتی ہے۔ یہ نِروِ کلپ منزل کا نشان ہے۔ چنانچہ نیائے۔ ویشیشک کی طرح ادراک کی پہلی منزل تنہا اور تفریق کرنے والے مخصوص احساس کے متعلق نہیں ہوتی بلکہ وہ بعد میں مناسب طور پر مرتب کی جاتی ہے۔ جبکہ من اس کی ترجمانی کرتا ہے اس لیے اس کو معین یا سوی کلپ، کہتے ہیں۔ اس لحاظ سے 'پرتیکش' یہاں منفصل اجزا سے شروع ہو کر ترکیب نہیں دیا جاتا بلکہ ناقابلِ تفریق کل سے شروع ہوتا ہے جس میں بعد کو وہ ایک ترتیب پیش کرتا ہے۔ اس طرح معروضی نقطۂ نظر سے اس طریق عمل کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ لیکن نفسیاتی طور پہ ادراک کی پوری تشریح کرنے سے پیشتر اور دو منزلیں آتی ہیں۔ پہلی منزل تو اہنکار سے تجربہ کے تصرف کی ہے یا زیر بحث ذات کو تجربہ کے سپردگی ہے۔ اب اگر ادراک کسی کام کی طرف راغب کرتا ہے

تو بدُھی دخل دیتی ہے اور یہ فیصلہ کرتی ہے کہ کس عمل کی پیروی کرنی چاہیے۔ اور مناسب حرکی اعضا کو ہدایات جاری کرتی ہے۔ اس کا نتیجہ یا تو کوئی فعلیت ہوتا ہے یا اس کو ترک کرنا ہوتا ہے۔ اس طرح بدُھی شعوری زندگی کے اِرادی پہلو سے مطابقت رکھتی ہے اگر ہم نفس آلات کے آخری تین عناصر کے لیے ایک ہی اصطلاح ”انتہہ کرن“ استعمال کریں تو ہم دیکھتے ہیں کہ ایک بار جب حاسوں میں ہیجان پیدا ہو جاتا ہے تو کس طرح یہ باطنی عنصر ایک نہ ایک پہلو سے محرک طور پر ردِ عمل کرنے کے لیے مصروف رہتا ہے۔ ہم دیکھیں گے کہ نفسی اعضا جس ترتیب میں کہ اپنا فرض ادا کرتے ہیں وہ اس کے بالکل برعکس ہے جس ترتیب میں کہ وہ مذکورہ بالا ارتقائی نقشہ میں ظاہر ہوتے ہیں۔ دُکھ یا سُکھ کے کے مانند باطنی ادراک میں طریق عمل بالکل یکساں ہے۔ صرف خارجی حاسوں کے اشتراک عمل کی ضرورت نہیں ہوتی اس لیے وہ اس وقت اپنا فعل انجام نہیں دیتے۔ نفسی تحلیل کا یہ طریقِ عمل جو ادراک کو پیش کیے ہوئے کُل میں ایک بڑے ہوئے فرق کے طور پر سمجھتا ہے وہ نیائے سے بہت زیادہ معقول ہے۔ لیکن اس نظریہ میں بھی بدُھی اور پرش کے درمیان راست تفاول کے انکار کے باعث کچھ مشکل نظر آتی ہے کہ کس طرح خالص مادی یا عضویاتی طریق عمل سے یکدم کوئی تجربہ ظہور میں آجاتا ہے۔ دہکتے ہوئے لوہے کے گولے کی مثال درست نہیں ہے کیونکہ لوہے کے گولے اور لوہے میں تو واقعی نسبت ہے ایسی کوئی نسبت بدُھی اور پرش میں نہیں ہے۔

اس نظام کے مقدمات کے ذریعہ یہ دریافت کرنا مشکل ہے کہ مادی اصطلاحات کو وجودیاتی ہستیوں پر کیوں منطبق کیا جاتا ہے۔ اس نخیر دا ضح جُز کی تشریح کرنے کا طریقہ صرف یہ نظر آتا ہے کہ ایک کائناتی پرش کو قبول کر لیا جائے۔ اور ارتقا کے کُل طریق عمل کو اس کے آگے ایک معیاری پیش کش سمجھا جائے۔ اس سے یکدم ان وجودیاتی اصولوں کی نفسی اصطلاحوں کی ترجمانی ہو جائے گی۔ اگر ہم مہت یا کائناتی بدُھی کو جو پُرش سے منور ہو بیٹھی ہے اور اس پرش کو ہو بہو ایک سمجھیں تو ارتقا میں دوسری منزل کی قائم مقامی ”اہنکار“ کرے گا جو اس میں پیدا ہوتا ہے۔ یہی اہنکار شخصیت کے مفہوم میں ایک طرف تو معروضی سلسلہ یا غیر ذات کو وضع کرے گا۔ اور دوسری طرف موضوعی سلسلہ یا فکر کے آلہ کو وضع کرے گا جو اس کی شناخت کے لیے اختیار کیا جاتا ہے۔ چونکہ ایسے کائناتی

موضوع کی صورت میں نفسیاتی احضار کی ترتیب واقعی ارتقا کے ساتھ منطبق ہو جاتی ہے۔! اس لیے مذکورہ بالا مفروضہ بھی اس ترتیب کا سبب بنتا ہے جس میں کہ کئی اصول اس ارتقائی نقشہ میں واقع ہوتے ہیں۔ اور وہ اس کے برعکس ہوتے ہیں جو انفرادی ذہنی زندگی میں اپنے فرائض انجام دیتے ہیں۔ جب ہم یہ یاد کرتے ہیں کہ یہی حیثیت اپنشدوں کی بھی ہے اور کم و بیش وہ بھی شخصی برہمہ سے کائنات کی تخلیق کو بیان کرنے میں ان ہی منزلوں کا ذکر کرتے ہیں تو یہ واضح ہو جائے گا کہ سانکھ جو اپنی اسکیم میں ان اصولوں کو پیش کرتا ہے اس کا پتہ اپنشدوں سے لگایا جا سکتا ہے۔ لیکن اس نظریے نے مطلقیت کے خلاف ردِ عمل میں کلی روح کے تصور کو ترک کر دیا ہے۔ اور پر کرتی اور پُرش کو الگ کر کے دونوں کو بھی محض تجرد میں گھٹا دیا ہے۔ کیونکہ پر کرتی کی فعلیت پُرش کے بغیر بے معنی ہے اور پُرش کا ربط اگر پر کرتی سے نہ ہو تو اس کو نیستی محض سے تمیز کرنا مشکل ہو جائے گا۔ نتیجہ یہ ہے کہ اگرچہ یہ نظام ثنوی ہونے کا دعویدار ہے۔ لیکن اس کا منشا بالکل برعکس معلوم ہوتا ہے۔

اس نظام میں چونکہ نہ تو اکیلی پر کرتی اور نہ اکیلا پُرش ذی شعور موضوع ہو سکتے ہیں۔ اس لیے ہمیں ان کی تلاش ان دونوں میں مشترکہ طور پر کرنا ہوگا۔ اور کوئی تجربہ ممکن نہیں ہو سکتا جب تک کہ ہم ان دونوں کو غلطی سے ایک نہ سمجھیں۔ یا اور بھی صحیح طور پر جب تک کہ یہ غور کرنے میں ناکام نہ ہو جائیں اس کو تشکیل دینے والے دو اجزا ہیں۔ یہ ناکامی جس کو اودیک یا غلط تمیز کہا جاتا ہے یہی تمام تجربہ کی شرط اول ہے جو کسی سلبی مفہوم میں خود ایک غلطی ہے۔ یہ ہمیں پُرش اور بدھی کے درمیان ایک مضرت رساں الجھن کی طرف لے جاتی ہے جس میں ایک کی خصوصیت دوسرے پر عائد کی جاتی ہے اور ہم کہتے ہیں کہ بدھی حاصل کرنے والی ہے اور پُرش عمل کرنے والا ہے۔ ہم ضمناً یہ اضافہ کر سکتے ہیں کہ تجربی ذات کو تشکیل دینے والے ان دو اجزا کے درمیان تمیز پیدا کرنے کے لیے اس غلطی کو ہٹانا ہی اس نظریہ کے مطابق زندگی کا خاص مقصد ہے۔

پُرش یا بدھی کا پورا علم حاصل نہ کر کے ہم ایک کو دوسرے کے ساتھ گڈمڈ کر دیتے ہیں اور جب اس کا مکمل علم حاصل ہو جاتا ہے تو غلطی اپنے آپ غائب ہو جاتی ہے۔ اس کو مابعد الطبیعاتی غلطی کہا جا سکتا ہے اور جیون مکتی حاصل ہونے تک ان سے بچ نہیں سکتے۔

اگرچہ مختلف قسم کی غلطیوں کی تشریحوں میں اختلاف ہو سکتا ہے لیکن ان کا بنیادی اصول تو ایک ہی ہے۔ غلطی کامل علم کی کمی کو کہتے ہیں نہ کہ غلط علم کو جیسا کہ نیائے۔ ویشیشک میں سمجھا جاتا ہے۔ اور غلطی سے بچنے کا طریقہ یہ ہے کہ اگر کامل علم نہ ہو سکے تو کم از کم زیادہ سے زیادہ علم حاصل کیا جائے۔ اس تشریح میں ایک بہت اہم بات یہ ہے کہ جب غلطی دریافت کر لی جاتی ہے تو پہلے کا کوئی علم کسی قسم کی رکاوٹ نہیں ڈالتا۔ علم میں جو کچھ پیش نظر ہوتا ہے وہ ہمیشہ لازمی طور پر ایک واقعہ ہوتا ہے۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ کل واقعہ نہ ہو۔ دوسرے الفاظ میں غلطی میں کوئی موضوعی عنصر نہیں ہوتا۔ صداقت خود کسی کو ہٹا کر اس کی جگہ نہیں لے لیتی۔ بلکہ مفروضہ غلطی میں جو کچھ پیش کیا گیا ہے اس میں صرف اضافہ کر دیتی ہے۔ در اصل اسی خیال کا اظہار عام طور پر سانکھیہ۔ یوگ کی ابتدائی تصانیف میں ہوا ہے لیکن "سانکھیہ تر" بنیادی طور پر غلطی کی تشریح میں ایک معیاری عنصر کو تسلیم کر کے اس کی ترمیم کر دیتا ہے۔ سانکھیہ یوگ میں صرف تین "پرمان" تسلیم کیے گئے ہیں۔ ادراک، استخراج اور لفظی شہادت۔ یہ نظام چونکہ استخراج اخذ کیا ہوا ہے اس لیے ان تفصیلات کو جداگانہ طور پر ترقی نہ دے سکا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک کہ اپنے مابعد الطبیعاتی نقطۂ نظر کے منافی نہیں ہے وہ ان کو نیائے۔ ویشیشک سے مستعار لیا ہے صرف ادراک میں ہی ایک ایسا اختلاف ہے جو قابل ذکر ہے۔ اور وہ اختلاف خاص طور پر اس خیال کی وجہ سے ہے جو علم حاصل کرنے کے طریق عمل کے متعلق اختیار کیا گیا ہے۔ استخراج اور لفظی شہادت کی صورت میں نیائے۔ ویشیشک کے ساتھ تقریباً کامل اتفاق ہے۔ البتہ صحت یا معقولیت کے متعلق سانکھیہ یوگ کی حیثیت نیائے۔ ویشیشک کے بالکل مخالف ہے۔ صحت اور عدم صحت دونوں کو گیان کا طبعی پہلو قرار دیا گیا ہے کیونکہ "ست کاریہ داد" کے مطابق صرف بالقوۃ ہی واقعی بن سکتا ہے۔ اور جو کچھ بھی کسی وقت اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے ہمیں سمجھنا چاہیے کہ وہ وہاں تھا۔ اس لیے دونوں کو گیان میں لاینفک سمجھا جاتا ہے۔ اور ان میں سے جو کوئی بھی کسی وقت اپنے کو ظاہر کرتا ہے

اس کا تعین ان حالات سے ہوتا ہے جن سے زیر بحث گیان کی ابتدا یا ادراک کی تشریح ہوتی ہو۔ یہ بیان جو متناقض بالذات معلوم ہوتا ہے لیکن وہ یہ سانکھ یوگ کے اصول کے منافی نہیں ہے کہ حقیقت کا پہلو جو ہمارے آگے نظر آتا ہے وہ ہمیشہ ہمارے نقطۂ نظر سے نسبت رکھتا ہو۔

دیگر نظامات کی طرح 'سانکھ'، یوگ بھی کرم اور تناسخ میں عقیدہ رکھتا ہے۔ لیکن جس کا تناسخ ہوتا ہے وہ پُرش نہیں ہے جو ہر جگہ موجود ہونے کے سبب کسی مقام کی تبدیلی کو قبول نہیں کرتا بلکہ تناسخ کو قبول کرنے والا وہ جسم لطیف ہے جو گیارہ حس اعضا۔ بُدھی۔ اہنکار اور پانچ لطیف عناصر سے بنا ہوا ہے۔ یہ جسم لطیف گویا کہ ایک ایسی ضمیمہ کے طور پر پرش کے ساتھ چپاں ہے جو صرف نجات کے وقت ہی اس کو چھوڑتا ہے۔ زندگی اور موت کے معنی صرف کثیف جسم کی ایک تبدیلی کے ہیں نہ کہ لطیف جسم کی۔ لطیف جسم میں ماضی کے تمام افکار اور اعمال کے آثار بھرے پڑے ہیں اور صحیح گیان کا حصول اور تجربی ساز و برگ کی پاکیزگی پر منحصر ہے۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ بُدھی کی پاکیزگی پر منحصر ہے جو اس کا ایک نمایاں عنصر ہے۔ یہاں دھوم اور ادھوم کو ذات کی صفات کے طور پر خیال نہیں کیا گیا جیسے نیائے۔ ویشیشک میں ہے بلکہ ان کو بدھی کے انداز میں سمجھا گیا ہے۔ جن کو بدھی میں اور پرش میں طبعی الجھن کی وجہ سے غلطی کے باعث ثانی الذکر سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ تجربہ کی طرح اخلاق بھی تجربی سطح پر اہمیت رکھتا ہے۔ ذاتی طور پر نہ صرف پرش کو اخلاقی کہا جا سکتا ہے نہ پرکرتی کو۔ علیٰ ہذا القیاس نیائے۔ ویشیشک میں اخلاقی زندگی تجربی حلقے تک محدود ہے۔ لیکن اگرچہ وہ وہاں ذات کی حیات میں واقعی پہلو کو ترتیب دیتے ہیں خواہ عارضی ہی سہی لیکن یہاں خیر و شر پرش کو اس قدر چھو نہیں سکتے۔ ہمیشہ اخلاقی گندگی سے بالکل پاک رہنا در اصل یہی پرش کا جوہر ہے جو یہاں خیال کیا جاتا ہے۔ 'کاریکا' کا قول ہے کہ "کوئی پرش مقید نہیں ہے۔ نہ اس کو نجات حاصل ہوتی ہے۔ نہ وہ نقل مکان کرتا ہے۔ وہ تو پرکرتی ہے جو طرح طرح کی صورتیں اختیار کرتی ہے۔ جو مقید ہے

اس نظریہ کا نصب العین "کیثولیہ" یا پرکرتی اور اس کی تمام تبدیلیوں سے علیحدگی ہے جو اس کے قنوطی طرز کے بالکل مناسب ہے۔ اس کو "اپ ورگ" بھی کہتے ہیں۔ اس لیے کہ اس کیفیت میں ذات دُکھ کے دائرہ سے بچ جاتی ہے۔ لیکن اس سے کوئی ایجابی آنند مربوط نہیں ہے۔ اس حالت میں ذات کو نہ کوئی لذت یا الم محسوس ہوتا ہے اور نہ کسی قسم کا علم۔ اس لیے کہ اس کے نزدیک کوئی ذرائع نہیں ہوتے۔ مثلاً بدھی اور اس کے ملحقات جس سے کہ وہ علم حاصل کر سکے۔ اس سے ہیں نیائے۔ ویشیشک کے نصب العین کی یاد آتی ہے۔ لیکن یہاں صرف ذی روح وجود کو ذات کا جوہر سمجھا گیا ہے۔ غیر ذی روح ہستی کا اعتراض اس پر عاید نہیں ہو سکتا جیسا کہ دوسرے نظامات پر عاید ہوتا ہے۔ اس علیحدگی کی بلا واسطہ علت "وویک" یا تمیز پیدا کرنے والا علم ہے۔ جو قید کی علت کو ہٹا دیتا ہے۔ لیکن پرکرتی اور پرش کی تمیز کے گیان کو محض عقیدہ فکر ہی نہیں بلکہ اس سے بہت بلند تر ہونا چاہیے۔ یہ تجربہ کو کسی واسطہ کے بغیر ہونا چاہیے اور صداقت کا علم تو عقلی عمل کے ذریعہ حاصل ہونا چاہیے جو نظری عقل سے بہت ممتاز اور ممیز ہے۔

اس مسئلہ کے متعلق ساکت ہے کہ کس طریقہ سے وہ وجدانی تجربہ حاصل کیا جا سکتا ہے۔ جس سے نجات حاصل ہوتی ہے۔ لیکن یوگ اس کے برعکس اس کی تفصیلات کی تکمیل سے خاص طور پر تعلق رکھتا ہے۔ سانکھیہ کی بنیادی تصنیف یعنی "کاریکا" میں ترتیبی ذرائع کا جو حوالہ پایا جاتا ہے وہ تو صرف اس قدر ہے کہ اس صداقت پر دھیان دیا جائے کہ پرکرتی اور پرش مختلف ہیں۔ اور باقی کا جو ہے وہ تو یوگ کے نظام سے حاصل کرنا پڑتا ہے۔ کئی ایک نظریوں کی طرح یہاں بھی موکش کا راستہ بے تعلق ویراگ اور یوگ کے دھیان کے ذریعہ طے کیا جاتا ہے۔ اول اول ویراگ صرف مشروط ہوتا ہے۔ اس کی مکمل صورت کے لیے پہلے سے ہی مکمل علم کو فرض کرنا پڑتا ہے۔ عارضی ویراگ جو زندگی کی برائیوں سے ہوشیار ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے وہی تدریج اس کی اعلیٰ صورت کی طرف رہبری کرتا ہے بشرطیکہ شاگرد اس درمیان میں اپنے کو انتہائی اور آخری صداقت کے مطالعہ اور دھیان

میں مصروف رکھے۔ یہ وہ نقطۂ نظر ہے جو ظاہر کرتا ہے کہ نصب العین کو حاصل کرنے کا ذریعہ اس قدر عقلی ہے جس قدر کہ اخلاقی۔ پتنجلی نے جس تربیت کو مرتب کیا ہے اس کو بے تکلفی سے یوگ کہا جاتا ہے۔ اس کی موٹی موٹی خصوصیات حسب ذیل ہیں:

(۱) ابتدائی اخلاقی تربیت آٹھ ذرائع والے یوگ کے پہلے دو سرے حصوں یعنی "یم" اور "نیم" پر مشتمل ہے۔ 'یم' زیادہ تر سلبی ہے جس میں مندرجہ ذیل تعلیمات شامل ہیں:-

۱۔ (اہنسا) کسی کو ضرر نہ پہنچانا

۲۔ (ستیہ) جھوٹ نہ بولنا۔

۳۔ (استیہ) یا کسی چیز کو نہ چرانا یا کسی کی جائداد کا ناجائز استعمال نہ کرنا

۴۔ (برہماچریہ) تجرد یا شادی نہ کرنے کا عہد

۵۔ (اپریگرہ) دھن دولت کو قبول نہ کرنا۔ نیم کے معنی ہیں ایجابی نیکیوں کی سعی۔ اس میں شامل ہیں (شوچ) پاکیزگی (سنتوش) قناعت۔ (تپ) تحمل (سوادھیاے) مطالعہ، (ایشور پرندھان) ایشور کی بھگتی۔ ان کو یوگ کے دس احکام کہا جا سکتا ہے۔ اور ان کا عام رجحان ترک دنیا کے متعلق ہے۔ یہ پہلے گروہ میں اہنسا بہت زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ اور اس کو 'یم' کا آغاز اور انجام بھی کہا جاتا ہے۔ باقی کی چار نیکیاں نہ صرف اس میں اپنی بنیاد رکھتی ہیں بلکہ اس کو مکمل ہونے میں مدد کرتی ہیں تاکہ بالآخر اس کی مشق بلالحاظ مکان و زمان اور حالات اچھی طرح کی جا سکے۔

۲۔ اس ریاضت کشی تیاری کے بعد یوگ کی تربیت کا آغاز ہوتا ہے۔ اس قسم کی تربیت ہندوستان میں بڑی قدامت سے چلی آرہی ہے۔ اور آستک اور ناستک دونوں حلقوں کے علم میں تھی۔ اپنشدوں میں اور بدھ مت کے مانند دوسرے نظریوں میں اس کا مقام نمایاں ہے۔ مہابھارت میں بھی کئی جگہ اس کے حوالے پیش کیے گئے ہیں جو اس کی بڑی مقبولیت کو ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن مختلف مذاہب میں اس کا مطلب سمجھنے میں اہم اختلافات تھے۔ مثلاً بعض مذاہب نے اس کی مشق اس لیے کی کہ ان کو پراسرار فوق الفطرت قوتیں حاصل ہو جائیں اور دوسروں نے موکش حاصل کرنے کے

مقصد سے۔ ثانی الذکر میں بعض نے اس کو مطلق کے ساتھ بالکل ایک ہو جانے کا ذریعہ سمجھا۔ اور اس نظریہ کے پیرووں کے مانند دوسروں نے محض مادہ کی محکومی سے پیچھا چھڑانے کی خاطر اس کو اختیار کیا۔ تپنجلی نے جس یوگ کی تلقین کی ہے اس پر بہت کچھ عقلیت کا رنگ چڑھا یا گیا ہے۔ اور اگرچہ وہ کچھ فوق الفطرت قوتوں کے حاصل کرنے کا ذکر کرتا ہے۔ لیکن ان کو تحقیق ذات کی راہ میں سچ مچ کی رکاوٹیں سمجھ کر سرسری طور پر ذکر کر کے ٹال دیتا ہے۔ اس یوگ کی تربیت کو دو منزلوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ پہلی قسم میں (اسٹانگ یوگ) آٹھ گنی امداد میں سے "آسن"، "پرانایام اور "پرتیاہار" یعنی علی الترتیب طرز نشست ضبط دم اور حواس سے ان کی محسوسات کی علیحدگی کو منتخب کیا گیا ہے۔ اس کا مقصد جسمانی پہلو سے 'من' کو قابو میں کرنا ہے۔ اور دوسری قسم میں 'دھارنا'، 'دھیان' اور 'سمادھی' داخل ہیں جو مراقبہ کی مختلف صورتیں ہیں۔ اور اس پر راست قابو پانے کا مقصد پیش نظر رکھتی ہیں۔ تمام تربیت میں بنیادی اصول یہ ہے کہ عرصۂ دراز کی عادت سے انسان کی قوتِ عمل تجربی ذات کے تحفظ کے لیے موافق ہو چکی ہے۔ اور اب اس کو دوبارہ اس طرح مطابق کرنے کی ضرورت ہے تاکہ اس کے اندر اس سے بالکل برعکس پُرش کو اس کی صحیح حالت میں بحال کرنے کا مقصد حاصل ہو جائے۔ یہ ضروری ہے کہ یوگ کے کمال تک پہنچنے کی ان بہت سی منزلوں میں سے صرف ایک آخری منزل یعنی سمادھی کے متعلق کچھ الفاظ تشریح کے طور پر بیان کیے جائیں جو براہِ راست کیشولیہ کی طرف رہبری کرتی ہے۔ اس کی ایک بلند تر اور ایک کمتر صورت ہے جس کو بالترتیب "سمپرگیات سمادھی" اور "اسمپرگیات سمادھی" کہا جاتا ہے۔ ثانی الذکر تو منزل مقصود ہے اور اول الذکر اس کے وسیلہ کے طور پر کام میں لائی جاتی ہے۔ دونوں میں یکساں بلند ترین دھیان کی قوت کی ضرورت ہے۔ پہلی حالت ایسی ہے جس میں بدھی کا کام جاری رہتا ہے اگرچہ وہ تمام چیزوں کو خارج کر کے کلیتاً کسی ایک خاص شے کے دھیان میں منہمک ہو جاتی ہے۔ اس کو یہ بھی خیال نہیں ہوتا کہ اس کو اس کے دوشن ہو رہے ہیں۔ اس لیے اس کو شعوری سمادھی کہا جاتا ہے۔ اندرونی کشمکش کے تمام سرچشمے یہاں جڑ سے اکھڑ

جاتے ہیں اور بُدھی اس کے ستوا گن کے عنصر کے ساتھ اپنی افضلیت میں چمک اٹھتی ہے ۔ اس پرگیات سمادھی" میں اس شے کا شعور بھی ختم ہو جاتا ہے اس لیے اس کو فوق الشعوری کہا جاتا ہے ۔ بُدھی اس وقت اپنا کام کرنا موقوف کر دیتی ہے اور جیسا کہ ظاہر کیا گیا ہے اس کی ورتیاں مخفی ہو جاتی ہیں یا اپنے ماخذ میں گم ہو جاتی ہیں ۔ اس حالت میں نہ صرف کمزور ورتیاں مغلوب ہو جاتی ہیں جو رجوگن اور تموگن کے غلبہ سے پیدا ہوتی ہیں ۔ بلکہ ستوا گن کے غلبہ سے پیدا ہونے والی ورتیاں بھی موقوف ہو جاتی ہیں ۔ جب" اسمپرگیات سمادھی" کی قطعی حالت میں بدھی اس طرح پُرش پر ہمہ تن متوجہ ہو جاتی ہے تو پرش کو اکیلا اور الگ چھوڑ کر وہ خود بھی ہمیشہ کے کے لیے غائب ہو جاتی ہے ۔ اگر ہم اپنی عام ذہنی حالت کا مقابلہ اس تالاب میں پانی کی موجوں کے اُٹھنے والی سطح سے کریں جس کے کنارے پر ایک درخت کا عکس مرتعش صورت میں دکھائی دیتا ہے ۔ تو "سمپرگیات سمادھی" کی حالت میں اسی درخت کا عکس ایسا دکھائی دے گا کہ تالاب کی پرسکون سطح آب پر اپنی صحیح حالت میں قایم اور رجا ہوا ہے ۔ اور اسپرگیات سمادھی، اس حالت کو ظاہر کرتی ہے جہاں تالاب سوکھ جانے کے باعث مطلق کوئی عکس ہی نہیں پڑتا بلکہ اکیلا درخت جیسا کا ویسا کھڑا ہوا ہے ۔ چنانچہ زندگی کی بھی تین سطحیں ہیں جن میں فرق معلوم کیا جا سکتا ہے ۔ پہلی سطح تو وہ ہے جس میں رجس یا "تمس" نظم و ضبط پیدا کرنے والا لازمی جز ہوتا ہے ۔ دوسری سطح جس میں "ستوا" نمایاں ہوتا ہے ۔ اور تیسری سطح وہ ہے جو "ستوا" کے بھی ماورا ہو جاتی ہے ۔ کمتر سمادھی تو نفسیاتی طور پر کافی قابل فہم ہے لیکن بلند تر سمادھی چونکہ پہلے سے ہی من کے امتناع کو فرض کر لیتی ہے، اس لیے وہ ہمیں طبعی نفس حیات سے ماورا لے جاتے ہیں ۔ اور ہم اس حالت میں تصوف کی دنیا میں چلے جاتے ہیں ۔

ایک شخص جو اس منزل تک پہنچ چکا ہے ۔ جب اس کی مدت حیات ختم ہو جاتی ہے تو وہ ہمیشہ کے لیے 'کیشولیہ' حاصل کر لیتا ہے اور پھر وہاں سے واپس آنا ممکن نہیں ۔ لیکن یہ تو معیادی مفہوم میں مقصد زندگی ہے (ودیہہ مکتی) ۔ لیکن ایک اور بھی مقصد ہے جو اس زندگی میں حاصل کیا جا سکتا ہے اس کو جیون مکتی

کہتے ہیں۔ جس کو یہ نظریہ واضح طور پر تسلیم کرتا ہے۔ اس حالت میں پرش بدھی سے نسبت جاری رکھتا ہے معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس بدھی سے جس کا کاملی تزکیہ نفس ہو چکا ہے اور جو نقائص سے بری ہو کر بالکل منور ہو گئی ہے۔ کائنات کی طرف جیون مکتی کا طور و طریق بہت کچھ نیا ہے۔ ولشیشٹ کے نصب العین کے مطابق مردِ کامل کے ساوی ہوتا ہے۔ وہ اپنی عملی زندگی میں شرکت کرتا ہے لیکن اس سے بھی تعلق رہتا ہے۔ وہ اگرچہ دنیا میں ہوتا ہے مگر دنیا کا نہیں ہوتا۔

دسواں باب

میمانسا

اس نظام کی امتیازی خصوصیت وید کی حمایت ہے۔ جس کو یہاں بذاتِ خود یقین اور خطا سے بری سند کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے۔ ہم نے جین مت جیسے نظامات پر غور کیا ہے جو ویدوں کی سند کو تسلیم کرنے سے بالکل انکار کرتے ہیں۔ اور نیائے کے مانند نظامات کو بھی دیکھا ہے جو ویدوں کی سند کو کسی دوسرے کے ماتحت سمجھتے ہیں۔ اس مسئلے میں میمانسا کو ان سب سے اختلاف ہے۔ اس لحاظ سے کہ یہاں وید یا شروتی، کا تعین اس کے خاص رتبہ کے پیش نظر کیا جاتا ہے۔ اگرچہ یہ اپنے حق کے لحاظ سے مستند ہے لیکن منکشف کی ہوئی صداقت ہمیں الفاظ کے واسطہ سے حاصل ہوتی ہے جس کی تعبیر ہرگز آسان نہیں۔ لہٰذا "میمانسا" یا ایسے اصولوں کے تحقیق کی ضرورت ہے جس کے مطابق کہ صداقت کو بطور تبرک محفوظ رکھنے والی کتاب کی تعبیر کی جا سکے۔ چنانچہ وہ اپنا صحیح مفہوم صرف اس وقت ظاہر کریں گے جب کہ عقل و استدلال کے ذریعہ امداد بہم پہنچیں گی۔ اس لیے میمانسا کا اصلی مقصد علم و فضیلت کی شاخ کے طور پر یہ بیان کیا جا سکتا ہے کہ وہ ظاہری اظہار سے اس کے اصلی تصور کی کھوج تک لے جاتا ہے۔ اور اس طرح تقریر اور

فکر کی نسبت کے ایک اہم مسئلہ کو حل کرتا ہے۔ کیونکہ یہاں زبان کے متعلق یہ خیال
کیا جاتا ہے کہ وہ استعمال کرنے والے فرد سے مختلف ہے۔ اس لیے وہ سماجی اور
عام لوگوں کی نفسیات کی بڑی بحثوں میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اس نفسیاتی تحقیق میں
لسانیات کی اس شاخ کے لیے جس میں الفاظ کے معنی سے بحث ہوتی ہے یعنی لفظیات
جیسی جدید سائنس کے لیے بہت کچھ قدروقیمت کا مواد بھرا پڑا ہے۔ میمانسا اس
لحاظ سے "ویاکرن" یا قواعد صرف و نحو کے تکمیلہ کے طور پر کام آتی ہے جس میں الفاظ
کی بحث قاعدہ اور طریقہ کے مطابق ہوتی ہے۔ چنانچہ اس کے نتیجہ کے طور پر
نفسیات اور لسانیات کو بالواسطہ منفعت پہنچانا میمانسا کے مطالعہ کی بہت اہم
خصوصیت ہے۔ جیمنی اور اس کے پیروؤں کے منضبط کیے ہوئے تعبیر کے قوانین
کچھ غیر معین ہیں۔ اور وہ ویدوں سے باہر کی تصانیف پر اس طرح منطبق ہوتے
ہیں جیسے کہ قدیم ویدوں پر۔ اور تمام قدیم کتابوں بالخصوص قانونی تصانیف۔
(دھرم شاستر) کی صحیح تعبیر تک پہنچنے کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔
عام طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ میمانسا منتروں کی بہ نسبت "براہمنوں" کو
زیادہ تر اہمیت دیتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ وید کو لازمی طور پر مذہبی رسوم
کی کتاب سمجھتا ہے۔ وہ نہ صرف ابتدائی منتروں کو بلکہ مابعدی اپنشدوں کو
بھی اہمیت میں کم سمجھتا ہے۔ اس آخر الذکر پہلو کے حوالہ سے اس کو "پورومیمانسا"
کہا جاتا ہے۔ یعنی اس لحاظ سے کہ اس کا تعلق ویدوں کے اس حصہ کی تعلیمات
سے ہے جو اپنشدوں کے پہلے کے ہیں۔ اور "اتر میمانسا" اس فلسفہ کو کہتے ہیں
جو مابعد کے حصوں سے تعلق رکھتا ہے۔ قربانی کے متعلق تحقیقات جو میمانسا کا
خاص مضمون ہے بے شک بہت قدیم ہے۔ اس سے ہمیں یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ اس میں
قربانیوں سے بحث ہوتی ہے جن کی تعلیم "براہمنوں" میں صحیح اور صاف طور پر دی
جاتی ہے۔ میمانسا مذہبی رسوم کے تصور کی ترقی اور تنزلی دونوں کو ظاہر کرتا ہے
اس لیے ضرور ہے کہ وہ پشتہا پشت سے اپنی ابتدا میں ہی "براہمنوں" سے الگ
ہو گیا ہوگا۔ وہ واقعی مذہبی رسوم کے قدیم نظام کی دوبارہ تعبیر کرتا ہے۔ اور
اس طرح تعبیر کرنے میں وہ ان کی بہت کچھ ترمیم کرتا ہے۔ جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ

یہ نظریہ بہت اہم ایک دوررس تبدیلی کا بھی اظہار کرتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ حصولِ نجات کے مقابلہ میں خود قربانی کی اہمیت کم کر دی گئی۔ ابتدا میں زندگی کا مقصد عام طور پر بہشت (سورگ) کا حاصل کرنا خیال کیا جاتا تھا۔ اس مقصد کو بدل کر حصولِ نجات کے نصب العین کی قائم مقامی اس نظریہ میں ایک بنیادی تبدیلی کا اظہار کرتی ہے۔ اس کی وجہ سے میمانسا کو مذہبی رسوم کا محض ایک حاشیہ کہنا درست نہیں رہتا۔ بلکہ وہ ایک (درشن) نظامِ فلسفہ بن جاتا ہے۔ اس لیے یہ اپنی موجودہ صورت میں اپنے دوسرے نام کے خیال سے بہت ہی مختلف ہے جس کو "کرم" میمانسا کہا جاتا ہے۔ جہاں تک کہ مذہبی رسوم کی اہمیت ابھی باقی ہے اور اس کی انجام دہی پر جو زور دیا جاتا ہے اس کی بالکل ایک ثانوی حیثیت رہ جاتی ہے۔ یہ اہم تبدیلی میمانسا کے بعد کے حامیوں کی اس خواہش کی وجہ سے لائی گئی ہوگی کہ اس کو دوسرے نظاماتِ فکر کی صف میں کھڑا کیا جائے۔ اور اس کو مذہبی رسوم سے متعلق محض آدابِ عبادت کے مباحثے کے طور پر نہ رہنے دیا جائے جو اس وقت تک شاید کم و بیش معدوم ہو گیا تھا۔ اگر ہم "کلپ سوتروں" میں تحقیق ذات کے چند حوالوں کو نظر انداز کر دیں تو معلوم ہوگا کہ یہ تبدیلی ان میں واقع نہیں ہوئی۔ البتہ جیمنی کے ابتدائی شارحین اُپ ورش اور شبر سوامی میں واضح طور پر دیکھی جاتی ہے۔ اور ان کے جانشینوں میں تو بالکل عام ہو گئی ہے اس لیے اس کا فلسفیانہ پہلو مقابلتاً بعد کے زمانہ کا ہے۔ اس کی تہ میں تحقیق کا جوش ویدوں کے لیے بطورِ کل کوئی نئی چیز نہیں ہے اس لیے کہ یہ اپنشدوں میں اور بعض وقت براہمنوں میں پیش کی ہوئی مذہبی رسوم کی تمثیلی تعبیرات میں پایا جاتا ہے۔ لیکن اب جس فلسفیانہ نظریہ کی خاص قسم کی نمائندگی کی جاتی ہے وہ تو کئی دوسرے سلسلوں کی پیروی کرنے والی ہے۔ وہ منتروں کے فلسفہ سے ماخوذ نہیں ہوئی۔ نہ ہی وہ اپنشدوں کی تحقیق کو جاری رکھتی ہے۔ اس کا سراغ ویدوں سے الگ دوسرے ماخذوں سے لگائے جانے کے قابل ہے۔ اس لیے وہ نہ مذہبِ فطرت ہے نہ فلسفہ مطلق۔ اس کے بعض چھوٹے چھوٹے عقاید شاید ویدوں کے فلسفیانہ حصوں سے مطابقت رکھتے ہوں لیکن تعجب کی بات تو یہ ہے کہ اس کا بڑا حصہ نیا ہے۔ ولیشیشک سے مستعار لیا گیا معلوم ہوتا ہے "براہمنوں" کی سرگرمی منتروں کی سیدھی سادی قدست کی عبادت پر سبقت لے جانے کی تھی اور مکمل طور پر ترقی یافتہ میمانسا کا جذبہ براہمنوں میں سکھائے ہوئے اور بعد میں

"شراوت سوتر" میں منظم کیے ہوئے مذہبی رسوم پر سبقت لے جانے کا ہے۔ لیکن دونوں میں سے کسی منزل پر بھی یہ ترک مکمل نہیں ہے۔ اس لحاظ سے میمانسا ہمارے موجودہ علم کے مطابق عقلی اور ادعائی فطری اور فوق الفطری آستک اور ناستک اصولوں کی ایک آمیزش ہے۔

اس نظام کے متعلق سند کا خاص ماخذ جیمنی کی تصنیف "میمانسا سوتر" ہے اس کا زمانہ دیگر فلسفیانہ سوتروں کے مانند بالکل غیر متعین ہے۔ لیکن اب عام طور پر یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ سب سے زیادہ قدیم ہے۔ اور تقریباً سنہ ۲۰۰ عیسوی میں تصنیف کی گئی ہے اگرچہ خود یہ نظام فکر بہت ہی قدیم ہے اور اس کے حوالے دھرم سوتر جیسی قدیم تصانیف میں پائے جاتے ہیں۔ اور شاید پتنجلی کے "مہابھاشیہ" میں بھی اس کا ذکر ہے۔ اس میں (۲۵۰۰) سے بھی زیادہ سوتر ہیں۔ ان کو بارہ (۱۲) باب میں تقسیم کیا گیا ہے اور سب مل کر کوئی ساٹھ (۶۰) ذیلی فصلیں ہیں۔ اس میں تقریباً ایک ہزار عنوانات پر بحث کی گئی ہے اس لحاظ سے فلسفے کے سوتروں میں یہ سب سے بڑا ہے۔ اس نوع کی دوسری تصانیف کی طرح جب ہم اس متن کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ زیادہ تر کچھ سمجھ میں نہیں آتا اور اس کے سمجھنے کے لیے ایک شرح کی امداد ناگزیر ہے جو روایتی تعبیر کو محفوظ رکھتی ہے۔ ایسی امداد ہمیں شبر سوامی کی شرح سے حاصل ہوتی ہے جو شاید سنہ ۴۰۰ء میں لکھی گئی ہے۔ ایک روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ شبر وکرمادیتہ کا ہم سر تھا جس کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ یہ بادشاہ پہلی صدی ق۔ م میں ہوا ہوگا۔ اس تصنیف کی کم سے کم ایک اور شرح "اُپ ورش" (۴۵۰ء) کی لکھی ہوئی تھی۔ لیکن "شبر بھاشیہ" میں شاید اس کے ایک اقتباس کے سوائے ہمیں اس کے متعلق اور کوئی معلومات نہیں ہیں۔ "شبر بھاشیہ" (تفسیر) کی شرح پربھاگر (سنہ ۶۵۰ء) اور کمارل بھٹ سنہ ۷۰۰ء) نے دو طرح سے کی ہیں۔ جو ایک دوسرے سے بنیادی پہلو میں اختلاف رکھتی ہیں۔ پربھاکر کی شرح عظیم جس کا نام "برہتی" ہے ابھی تک اس کا مسودہ ہاتھ کا لکھا رکھا ہے۔ اس کا صرف ایک قلیل حصہ شائع ہوسکا ہے۔ اور پربھاکر کے شاگرد سالک ناتھ کی لکھی ہوئی "رجو دیملا" بھی ابھی تک شائع نہیں ہوئی۔ یہ پربھاکر کی لکھی ہوئی "برہتی" کی شرح ہے۔ اس لیے اس نظام کے خیالات کو ثانی الذکر کی "پرکرن پنچکا" سے جمع کرنا پڑے گا۔ اور یہ بھی

بدقسمتی سے مکمل طور پر دستیاب نہیں ہوسکی ہے۔ بھوناتھ اس مذہب کا ایک اور ذی اثر مصنف ہے جس کی تصنیف "نیائے وویک" بھی ابھی تک شائع نہیں ہوئی ہے۔ البتہ کمارل بھٹ کے مذہب سے متعلق حوالہ دینے کے لیے کافی مواد موجود ہے۔ اس مذہب نے زمانہ دراز تک پربھاکر کے مذہب پر عملاً فوقیت حاصل کر رکھی تھی۔ خود کمارل کی بہت اہم اور بہت ضخیم تصنیف مکمل طور پر شائع ہو چکی ہے۔ اس کا ایک حصہ "شلوک وارتک" تو عام اصول اور فلسفیانہ مسائل کے متعلق ہے۔ اس کے اور دو حصے "تنتر وارتک" اور "ٹپ ٹکا" بھی موجود ہیں۔ اس کے پہلے حصہ کی تفسیر "نیائے رتناکر" پارتھا سارتھی مشرا نے بڑی وضاحت کے ساتھ کی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کمارل کا ایک شاگرد منڈن مشرا تھا یہ بہت ہی مشہور مفکر تھا جس نے میمانسا پر کئی ایک کتابیں لکھی ہیں۔ مثلاً "ودھی وویک" اور "بھاونا وویک" اس مذہب کی اور بہت سی تصانیف کا حال بھی معلوم ہے۔ جن میں سے ہم پیش کر سکتے ہیں پارتھا سارتھی کی "شاستر دیپکا"۔ مادھوا کی "نیائے مالا وستار" (سنہ ۱۳۵۰ع) اور دیوکی "بھٹ دیپکا" (سنہ ۱۶۵۰ع)۔ یہ سب اپنی تشریح میں جیمنی کے سوتر کی ترتیب کی پیروی کرتے ہیں۔ دوسری مختلف آزاد تصانیف بھی موجود ہیں جو اس نظام کے تعبیری پہلو اور مذہبی رسوم کے دستور العمل کے طور پر مفید مطلب ہیں۔ ایسی ایک کتاب آپ دیو کی "میمانسا نیائے پرکاش" ہے۔ اور اس کا ایک خلاصہ "ارتھ سنگرہ" مصنفہ لاوگکش بھاسکر ہے جس میں بعض لوگوں کے خیال کے مطابق اس کے اہم اساسی اصول موجود ہیں۔ ایک اور کتاب "مان مے یودیہ" ہے۔ اس کا علم بہت بعد میں ہوا ہے اس کو دو مصنفوں نے لکھا ہے جو سولہویں صدی عیسوی میں ہوئے ہیں۔ اس کتاب میں کمارل یا بھٹ مذہب کی فلسفیانہ تعلیم سے بحث کی گئی ہے۔ ان مذاہب کی تاریخ واری نسبت ابھی تک معرض بحث میں ہے لیکن مجموعی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ پربھاکر کا مذہب قدیم تر ہے۔ اور اصلی میمانسا کے نمایاں خط و خال کو بہتر طریقہ پر صحیح و سالم رکھتا ہے۔ یا کم از کم دوسرے کے مقابلہ میں میمانسا کے اصلی مفہوم کے نزدیک تر ہے۔

ان دونوں مذاہب میں آتما کا تصور کسی قدر مختلف ہے۔ لیکن اس کے کثیر التعداد ہونے میں دونوں متفق ہیں۔ ہم پہلے کمارل کے مذہب پر وچار کریں گے۔ اس کا خیال بہت کچھ نیائے۔ ویشیشک کی طرح ہے اور آتما کو کام کرنے والا (کرتا) اور تجربہ حاصل

کرنے والا اربھوگتا) سمجھتا ہے۔ یہ تمام آتما میں مشروط تبدیلی کے امکان کو منظور کرتا ہے۔ اور تغیرات کو جھیلتا ہوا بھی آتما کو ابدی سمجھا جاتا ہے اس لیے کہ کمارل کا خیال ہے کہ باطنی تبدیلی کسی طرح آتما کے دوام کے خلاف کوئی اثر نہیں ڈال سکتی۔ روزانہ تجربہ ہمیں کئی اشیا سے واقف کراتا ہے جو تقریباً ہمیشہ بدلتی رہتی ہے لیکن اس پر بھی اپنی نوعیت کو قائم رکھتی ہیں گیان یا علم ذات کا ایک انداز ہے۔ گیان کو ایک عملی (کریا) یا طریق عمل (ویاپار) کہہ سکتے ہیں اور قدرتاً اُسس کو فرق الحواس کے طور پر بیان کیا جاتا ہے اس لیے کہ یہ آتما کے مانند نہایت لطیف "جوہر" میں پایا جاتا ہے۔ یہ خلل یا تبدیلی جو آتما میں واقع ہوتی ہے وہ اس شئے کے ساتھ ایک خاص نسبت پیدا کر دیتی ہے۔ آتما کا موضوع اور شئے کو معروض کہا جاتا ہے جب ذات میں کسی شئے کے متعلق کچھ گیان پیدا ہوتا ہے تو وہ شئے بھی ایک خاص طرح سے متاثر ہو جاتی ہے۔ اس لیے کسی تجربہ کو تمام تر موضوعی تغیر نہیں کہہ سکتے بلکہ اس کے مطابق معروضی تغیر بھی ہوتا ہے۔ اور اس کی بدولت وہ شئے "منور" ہو جاتی ہے چنانچہ اس کے منوّر ہو جانے سے یا معلوم ہونے سے ہم یہ نتیجہ نکالنے کے قابل ہوتے ہیں کہ ذات میں گیان پہلے سے ہی پیدا ہوتا ہوگا۔ اس طرح گیان کا پیدا ہونا تو تصرف متخرج کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ وہ دوسری اشیا کو منکشف کرتا ہے لیکن خود اپنے آپ کو ظاہر کرنے کی قوت نہیں رکھتا۔ گیان اگرچہ ممکن الادراک ہے لیکن یہاں اس طرح خیال کیا جاتا ہے کہ وہ استنتاج کے ذریعہ بالواسطہ جانا جاتا ہے۔ نہ کہ مطالعہ باطن کے ذریعہ بلاواسطہ جیسا کہ نیائے۔ ویشیشک میں خیال کیا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے گیان کے نتیجہ کے طور پر معروض کو منور کرنے والی اس نئی خصوصیت کے یہ معنی لیے جا سکتے ہیں کہ اس کا علم بالواسطہ یا بلاواسطہ ہو سکتا ہے۔ نتیجہ اس کی دوسری نوعیت کے مطابق گیان یا تو بالواسطہ ہوتا ہے یا بلاواسطہ۔

ادراک کی قریب ترین علت جو راست علم کی طرف لے جاتی ہے وہ تو اشیا اور حواس کا اپنا اپنا ربط ہے تعلق ہے ہم پہلے پہلے اس طرح جو علم حاصل کرتے ہیں وہ غیر واضح اور غیر معین ہوتا ہے۔ اس کا نام "آلوچن" رکھا گیا ہے۔ جیسا کہ سانکھ یوگ میں ہے اور یہ صرف بعد میں صفائی اور وضاحت حاصل کرتا ہے۔ اس طریق عمل میں ابتدائی منزل تو غیر معین (نرو کلپک) کہا جاتا ہے۔ اور بعد کی منزل کو معین (سوی کلپک)۔ اس لیے ان دو منزلوں کا

تصور نیائے ویشیشک سے مختلف نظر آتا ہے۔ نیائے ویشیشک سے دوسرا اختلاف یہ ہے
کہ نر وکلپک، محض ایک نظری معروضہ نہیں ہے جو سوی کلپک کی تشریح کرنے کے سوا کسی
علمی مقصد کے کام نہ آسکے۔ بلکہ یہ تو بہت کار آمد ہے۔ اور میمانسا کا پیرو یہ تسلیم کرتا ہے کہ فعلیت
اس پر مبنی ہو سکتی ہے۔ اور واقعی ہے۔ بچے اور حیوانات جن کی ذہنی نشو ونما ابھی نامکمل اور
ادھوری ہے۔ وہ سب ادراک کی ایسی ابتدائی منزل کی ترغیب میں عمل پیرا ہوتے ہیں۔ اور
یہاں تک کہ عمر رسیدہ لوگ بھی جب گھبراہٹ میں ہوتے ہیں تو ایسا ہی کرتے ہیں۔ اس کا
مطلب یہ ہے کہ نر وکلپک یہاں کسی تجربہ کے معلوم پہلو کی توجہ کرنے کے لیے محض ایک
مفروضہ کے طور پر منضبط نہیں کیا گیا ہے بلکہ خود طبعی تجربہ کا ایک جز وہے۔ نیائے ویشیشک
کے مانند میمانسا بھی پانچ حاسوں کے علاوہ من کو بھی ایک حاسہ کے طور پر تسلیم کرتا ہے جس کو
سب ہی مانتے ہیں۔ اور اس کا اشتراک عمل تمام گیان کے لیے ناگزیر سمجھا جاتا ہے اور
حاسوں کی بناوٹ کی خصوصیت کے متعلق بھی عام اتفاق ہے اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ یہ پہلے
چار حاسے یعنی باصرہ۔ ذائقہ۔ شامہ اور لامسہ ان عناصر سے ماخوذ ہیں جن کی نمایاں
خصوصیات ان کی جداگانہ معروضات ہیں۔ من کے متعلق یہ خیال ہے کہ وہ عناصر (بھوت)
سے ماخوذ ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی۔ اور حاسہ سامعہ کے متعلق یہ مذہب ویدوں کے
اس بیان پر یقین کرکے کہ "سننے کا حاسہ دِک (مکان) سے اپنا آغاز کرتا ہے"، اس حاسہ کو
ایک محدود مکان (دِک) بنا دیتا ہے۔ لیکن اس کو آکاش سے متحد نہیں کرتا۔ حاسے بشمول
من خارجی شرائط کو فراہم کرتے ہیں۔ جو اپنے آپ مرتب ہونے والے علم میں تبدیلی کے لیے
راغب کرتے ہیں۔ اور موکش کی حالت میں ان تمام سے ہمیشہ کے لیے قطع تعلق ہو جاتا ہے جو
ذات کو آزادی دلا دیتا ہے جیسا کہ نیائے ویشیشک میں بیان کیا گیا ہے۔

بیداری کی طرح خواب کی حالت پر بھی کم و بیش وہی بیان صادق آتا ہے۔ البتہ وہاں
پانچ بیرونی حاسوں کا اشتراک عمل ہٹ جاتا ہے۔ رشُشپتی (گہری بے خواب نیند کے
متعلق کمارل کسی قدر مخصوص رائے رکھتا ہے۔ بے شک جیسا کہ عام طور پر دیگر ہندی مفکرین
خیال کرتے ہیں اس نے بھی تسلیم کیا ہے کہ اس حالت میں بھی ذات ہی ہے جو تجربہ حاصل کرتی
ہے۔ لیکن علم کے بارے میں اس کے خیال کی موافقت میں گہری نیند کی حالت میں بھی اس نے
ذات کو علم کی قوت کی خصوصیت کا حامل سمجھا ہے۔ اس میں اس نے نیائے ویشیشک سے

اختلاف ظاہر کیا ہے جو کہ نیند کی حالت میں ذات کو کسی قسم کا گیان ہونے سے انکار کر دیا ہے اور چونکہ سشپتی کی حالت میں وہ مسرت کے وجود کو بھی تسلیم نہیں کرتا۔ اس لیے سشپتی کی حالت سے بھی اظہار اختلاف کرتا ہے۔ مسرت کے بعد کے محاضرات جس کی طرف ویدانتی ہماری توجہ خاص طور پر مبذول کراتا ہے کمارل اس کی تشریح سلبی طور پر کرتا ہے اس لیے کہ اس وقت دکھ درد کا شعور غائب ہو جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر اس وقت ذات کو بلند ترین برکت کا واقعی تجربہ ہوتا تو اس اظہار افسوس کی تشریح کرنا نا ممکن ہو جائے جو کہ وہ نیند سے جاگنے کے بعد کرتا ہے کہ سو جانے کی وجہ سے اس نے چند معمولی لذتیں کھو دی ہیں۔

ایک دوسری اہم بات جس کا ذکر ضروری ہے یہ ہے کہ وہ کونسا طریقہ ہے جس سے ہم اپنی خاص ذات سے واقف ہوتے ہیں۔ کمارل کے مطابق اس کا راست علم "میں کے تصور" کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔ اس تعلیم کا یہ ایک اہم جزو ہے۔ کمارل شعور ذات کو لغوی طور پر سمجھتا ہے۔ اور یہ خیال کرتا ہے کہ ذات بہ یک وقت موضوع اور معروض دونوں ہو سکتی ہے یعنی عالم بھی اور معلوم بھی۔ اور اس کے لیے ایک عام کہاوت شہادت میں پیش کرتا ہے کہ "میں اپنی ذات کو جانتا ہوں"۔ ذات کو ایسی ظاہری متناقض بالذات خصوصیت سے منسوب کرنا بالکل اس کی فکر کے رائج اصول کے مطابق ہے کہ اشیا کی ماہیئت سختی کے ساتھ اس طرح متعین نہیں کی جا سکتی کہ ایسی ہی ہے۔ "میں گھڑے کو جانتا ہوں" جیسے ایک سادہ علم میں بھی دو اجزا ہوتے ہیں۔ ایک تو ذات کا فہم و ادراک کرنے والا جزو (اہم ورتی)۔ دوسرا زیر بحث شئے کا فہم و ادراک کرنے والا جزو (مثلاً گھٹ ورتی) اس کا مطلب یہ ہے کہ خود آگاہی تو مسلسل ہے اور شعور کی تمام حالتوں کے ساتھ ہے۔ صرف گہری نیند میں موجود نہیں ہوتی جیسا کسی شئے کا علم نہیں ہوتا۔ جب ہم کہتے ہیں کہ ذات کا علم ہر ایک تجربہ میں ہوتا ہے تو ہمیں یہ سمجھنا چاہیے کہ علم حاصل کرنے کے عمل میں وہ "موضوع" کے طور پر ہوتا ہے۔ اس لیے ہم اس وقت ذات کو اس طرح نہیں جان سکتے کہ وہ ایسا علم رکھتا ہے جس کو "موضوع" کے مفہوم میں سمجھا جاتا ہے تاہم ذات معلوم نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس طرح ماننا تو اپنے تجربہ میں شخصی عینیت کے احساس کے اختلاف ہو جائے گا۔ اس لیے اس کی توضیح اس وقت "میں کے تصور" کے معروض کے طور پر کی جاتی ہے۔ اگر ہم اس کو اس خیال کے ساتھ غور کریں کہ ذات

کو جاننا ہی ہو تو اس کو اسس وقت کسی نہ کسی شئے سے واقف ہونا چاہیے تو ہم دیکھتے ہیں کہ کمارل کے مطابق شعورِ ذات نہ صرف باطنی فرق پر دلالت کرتا ہے بلکہ بیرونی فرق بھی ہے۔

ذات کے نقطہ نظر کے لحاظ سے پر بھاکر دو اہم امور میں کمارل سے اختلاف رکھتا ہے اور دونوں امور میں وہ نیائے۔ ویشیشک کا ساتھ دیتا ہے۔ ارتقا (پرینام) کو نہ مانتے ہوئے اس نے یہ تسلیم نہیں کیا کہ ذات میں تبدیلی واقع ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ وہ ذات کے "ممکن الادراک" ہونے سے بھی اعتراض کرتا ہے کہ کسی عمل میں عامل اور معروض ہرگز ایک نہیں ہو سکتے۔ صرف اشیا ہی ممکن الادراک ہوتی ہیں۔ اور ذات تو موضوع ہے اور ہر ایک گیان میں ظاہر ہوتی ہے۔ اگر وہ معروض کے ساتھ ایک ہی وقت میں ظاہر نہ ہوتی تو ایک کا گیان دوسرے سے ناقابلِ شناخت ہوتا۔ اس سے یہ نہ خیال کرنا چاہیے کہ ذات (آتما) منور بالذات ہے۔ وہ کلیتاً غیر ذی روح (جڑ) ہے اس کے اس کے انکشاف کے لیے کچھ ایسے علم کی ضرورت ہوتی ہے جس کو منور بالذات ہونے کی خصوصیت سونپی گئی ہو۔ اگرچہ ذات ایک نہ ایک مدد کی محتاج ہوتی ہے لیکن اس کی تحقیق کے لیے کسی جداگانہ ذہنی عمل کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جب کبھی کسی شئے کا علم حاصل ہوتا ہے تو ذات بھی مساویانہ طور پر ظاہر ہو جاتی ہے۔ پر بھاکر کے پیرو کے واسطے جو لفظ استعمال کرتے ہیں وہ ہے "سم وِت" جو منور بالذات (سواپر کاش) ہونے کے سبب اپنے ظہور کے لیے کسی اور شئے کی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔ اگرچہ وہ اس مفہوم میں اساسی اور اصلی ہے لیکن ازلی اور ابدی نہیں۔ وہ دکھائی دیتا ہے اور غائب ہو جاتا ہے۔ اور ایسا کرنے میں وہ ذات اور شئے کو اپنے ساتھ ایک ہی وقت میں ظاہر کرتا ہے۔ اس سہ جہت انکشافات کو "تر پٹی گیان" کہتے ہیں۔

میمانسا کے پیرو کا خاص مقصد وید کی سند کو مستقل بنیاد پر قائم کرنا ہے لیکن وہ اس کو کلیتاً ادعائی خیالات کی بنا پر ایسا کرنا نہیں چاہتا۔ اس کے لیے عقلی بنیاد کی تلاش کرنا ہے۔ وہ بحث کرتا ہے کہ اس کا نظام محض طے شدہ فیصلوں (اپدیش شاستر) کو پیش کرنے کے لیے نہیں ہے بلکہ مدلل تحقیقات (پریکشا شاستر) کے لیے ہے۔ ذرائع ثبوت یا "پرمانوں" کی جماعت بندی میں اس نے انکشاف کے ساتھ ساتھ جو ادراک اور استنتاج کو شامل کیا ہے یہ خود اس کی دلیل ہے۔ وید کی شہادت صداقت کا علم حاصل کرنے کا صرف ایک خاص ذریعہ ہے۔ میمانسا کا پیرو یہ خیال کرتا ہے کہ اس میں جو کچھ اس کی قدر و قیمت ہے وہ اس

وجہ سے ہے کہ ادراک یا استنتاج کی طرح یہ بھی ایک "برہان" ہے اور اس طرح وہ منطق کے میدان میں داخل ہوتا ہے کہ وہ ایک پکا استدلال پسند نہ ہو اس پر بھی اس کو محض بے دلیل دعویٰ کرنے والا نہیں کہہ سکتے۔

یہ نظام اپنی اصل اور اپنی تحقیق کے لحاظ سے علم کی صحت بالذات (سواتہ پرامانیہ) کو اصول موضوع قرار دے کر ابتدا کرتا ہے۔ جب خود علم ہی حاصل ہو جاتا ہے تو اس کی صحت بھی معلوم ہو جاتی ہے اور اس کے بعد کسی زائد ذریعے کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ ایک مفروضہ کے طور پر تمام علم صحیح ہے اور اس کی تشریح کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے جب کوئی خاص علم ایسا کرنے میں ناکام ہوتا ہے۔ ہم ہمیشہ یہ فرض کر کے کسی کام کو کرنے کے لیے آگے بڑھتے ہیں کہ ہمیں جو علم حاصل ہوتا ہے وہ صحیح ہے۔ صداقت کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ حقیقت کے مطابق ہوتی ہے۔ لیکن اس کی جانچ ایسی مطابقت کا پتہ نہیں چلا سکتی اس لیے یہ نظریہ ایک بالواسطہ جانچ یا بار آور عمل ا) تجویز پیش کرتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ وجودیاتی نظریہ اس خیال پر جما نہیں رہ سکتا کہ صحت باہر سے متعین ہوتی ہے۔ (پراتہ پرمانیہ)۔ یہی وجہ ہے کہ میمانسا جو علیٰ ہذالقیاس وجودیت کی حمایت کرتا ہے مگر اس کے متضاد خیال (سواتہ پرامانیہ) کی تائید کرتا ہے۔ اور تمام علم کو صحیح سمجھ کر حسب قاعدہ اس کی جانچ کرنے کی ضرورت پابندی سے آزاد کر دیتا ہے۔

اب ہم ویدوں کی سند پر پرمان کے ایسے خیال کو پیش کر سکتے ہیں جو میمانسا کے پیرو کے لیے انتہائی اہمیت کا ہے۔ ویدوں میں نہ تو وہ حالت موجود ہے جو علم کو غیر صحیح قرار دیتی ہے۔ اور نہ وہ جو اس کی دریافت کی طرف لے جاتی ہے۔ ماخذ کی طرف کسی قسم کا سقم نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ لفظی شہادت کی صورت میں ماخذ یا تو مقرر ہوتا ہے یا مصنف۔ میمانسا کے پیرو کے مطابق وید موجود بالذات ہیں۔ اور ہرگز ان کا کوئی مصنف نہیں ہے۔ اور نہ ہی اس امر کا امکان ہے کہ وہ کسی ادراکی صورت یا دوسرے معمولی تجربہ کی صورت کے ساتھ تصادم میں آسکے کیونکہ جو تعلیم وہ دیتا ہے اس کا تعلق صرف زندگی کے ماورا کے معاملات سے ہے۔ اور تجربہ کے طور پر ناقابلِ تصدیق ہے۔ ہم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ اگرچہ وہ معمولی تجربہ سے تناقص نہیں رکھتے۔ لیکن خود وید ایک جگہ ایک بات اور دوسری جگہ دوسری بات کہہ کر متناقص ہو سکتے ہیں۔ لیکن یہ وثوق کے ساتھ کہا جاتا ہے کہ اگر ہم

وید کو ٹھیک سے سمجھ جائیں تو ان میں ایسا کوئی تناقض نہیں پایا جاتا۔ اس کی اصلی اور حقیقی سمجھ کو متعین کرنے کے لیے تعبیر کے قواعد نافذ کیے گئے ہیں۔ یہ خیال جو میمانسا کے ساتھ ایک امتیازی خصوصیت رکھتا ہے۔ اس کی مزید تشریح کی ضرورت ہے۔

وید یہاں زبان سے کہے ہوئے الفاظ کی صورت کی قائم مقامی کرتے ہیں اور اسی مفہوم میں میمانسا ان کو موجود بالذات مانتا ہے۔ وہ اپنے خیال کی بنیاد خاص طور پر مذکورہ ذیل قابل لحاظ امور پر رکھتا ہے۔

(۱) لفظ اور اس کے معنی میں ایک قدرتی نسبت ہے۔ اس لیے یہ نسبت لازمی اور ابدی ہے۔ ہمیں یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ اشیا ان کے نام رکھنے سے پہلے ہی موجود تھیں شئے اور اس کا نام ساتھ ساتھ رہتا ہے۔ اور یہ خیال کرنا ناممکن ہے کہ ان میں سے کوئی بھی ایک اپنا آغاز زماں میں رکھتے ہوں۔ لیکن ہمیں بڑی احتیاط کے ساتھ پیش کرنا چاہیے کہ اس نقطہ خیال میں "لفظ" اور "معنی" کا مفہوم کیا ہے۔

(۲) لفظ اور معنی کی نسبت کا دوام اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی وہ وید کی ازلیت کو مستقل بنیاد پر قائم نہیں کر سکتا۔ بلکہ وہ اس نتیجہ کو خارج کر دیتا ہے جو یکدم نکالا جا سکتا ہے کہ جو کچھ بھی لفظی صورت میں ہے اس کی ابتدا لازمی طور پر کسی نہ کسی وقت میں ہوئی ہو گی۔ اس طرح وہ ایک سلبی امداد کے طور پر ہی کام آتا ہے۔ وید الفاظ پر مشتمل ہے اور اس حد تک وہ بھی ایک ادبی تصنیف کی طرح ہے۔ اگر لفظ اور معنی کا دوام ہی ازلیت کا معیار قرار دیا جاتا تو تمام ادبی تصانیف بلکہ تمام کہے ہوئے بیانات یکساں ازلی ہو جائے۔ اور اگر وید ہی ازلی ہے اور دوسری ادبی تصانیف ازلی نہیں ہیں تو ہمیں وید میں کوئی انوکھی خصوصیت ڈھونڈنا ہوگا جو اس میں موجود ہو۔ اور کہا جاتا ہے کہ ایسی خصوصیت اس کی ایک خاص الخاص ترتیب ہے کہ مختلف الفاظ اس میں واقع ہوئے ہیں۔ جب میمانسا کا پیرو بیان کرتا ہے کہ وید ازلی ہے تو اس سے مراد متن کا بھی دوام ہے۔ وہ وید کے متعلق خیال کرتا ہے کہ وہ کسی انسانی یا خدائی صنف سے تصنیف کیا ہوا نہیں ہے۔ اور وثوق کے ساتھ یہ کہتا ہے کہ یہ وید بڑی توجہ کے ساتھ گرو سے چیلے کو سونپے گئے ہیں۔ اور محفوظ حالت میں لازمان عہد سے محفوظ رکھے گئے ہیں یہ عقیدہ اس صورت حال پر مبنی ہے کہ بہت دور کی قدامت کے پہلے

تک لے جانے والی روایت وید کے مصنف کے بارے میں خاموش رہی ہے۔ اگرچہ بہت ہی قدیم تصنیفوں کی صورت میں جیسی کہ بدھ کی ہیں یا مہابھارت ہے کسی نہ کسی مصنف کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور ان تصانیف میں الفاظ کی ترتیب کو مصنفین نے متعین کیا تھا لیکن وید نے بذات خود ہی الفاظ کی ترتیب کو متعین کیا ہے اگرچہ فرض بھی کر لیا جائے کہ وید کے مصنف کے بارے میں روایت واقعی خاموش ہے تو یہ دلیل بھی سلبی ہے اور کسی فیصلہ کن تصفیہ کی طرف رہبری نہیں کرتی۔

وید کی بُت پرستی مقابلتاً بعد میں نظر آتی ہے۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ یہ وید کے معنی سے قطع نظر کر کے لفظ کی ظاہری خصوصیات میں وسعت دے کر وقوع پذیر ہوئی ہے جو ایک زمانہ میں اس کے مافیہ میں عقیدہ رکھنے والی خیال کی جاتی تھی اس لیے اس خالص مدرسی نقطہ خیال کے تحت پوشیدہ صداقت یہ ہے کہ وید ازلی سچائیوں کو ظاہری صورت میں لاتا ہے۔ "شروتیوں" سے میز "سمرتیوں" کی صورت میں اب بھی یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ مضمون منکشف صداقت کو مرتب کرتا ہے یہ کوشش کی گئی ہے کہ آخر کار اس کا پتہ کسی "شروتی" سے لگایا جائے جو اس وقت تک محفوظ حالت میں نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں دوسری صدی ق۔م کے ماہر صرف و نحو پتنجلی کی رائے کا حوالہ دینا بہتر ہوگا کہ اگرچہ وید کا مفہوم ازلی اور ابدی ہے لیکن اس کے لفظوں کی ترتیب ایسی نہیں ہے کیا یہ نہیں کہا گیا ہے کہ وید تصنیف نہیں کیے گئے لیکن وہ ازلی ہیں؟ بالکل صحیح۔ لیکن صرف ان کا مفہوم ازلی ہے ان میں کے رُکن تہجی کی ترتیب ازلی نہیں ہے۔

اب میمانسا کے نظریہ علم کی بحث کے لیے ہمیں یہ غور کرنا ہے کہ وہ وجودیاتی ہے کمارل اور پربھاکر دونوں کے مطابق ایسا کوئی علم نہیں ہے جس کے مطابق خارج میں ایک شئے نہ ہو۔ لیکن یہاں تمام علم کو صداقت بالذات کے نظریہ کے مطابق صحیح فرض کیا گیا ہے۔ اور اس کی تصدیق کی ضرورت صرف اس وقت ہوتی ہے جبکہ اس کی صداقت میں کچھ شک پیدا ہوتا ہو۔ صرف حافظہ ہی ایسا علم ہے جو اس تعریف کے تحت نہیں آتا بھٹ کے پیرووں کے مطابق حافظہ صحیح نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ علم کی صحت کی ایک ناگزیر شرط اس کی جدّت ہے۔ سچائی کے لیے صرف اتنا ہی کافی نہیں کہ بعد میں آنے والے علم سے اس کی تردید نہ ہوسکے۔ بلکہ اس کو ایسی کوئی بات بھی ظاہر کرنی چاہیے جو اب تک

کسی کو معلوم نہ تھی پربھاکر اس شرط کو قبول نہیں کرتا کیونکہ اس کے لیے ہر ایک تجربہ صحیح ہے خواہ وہ شئے پہلے سے معلوم ہو یا نہ ہو یہاں تک کہ مفروضہ غلطی بھی اس ضرورت کو پوری کر دیتی ہے۔ لیکن وہ بھی یادداشت کو تجربہ سے مختلف قرار دیتا ہے۔ کیونکہ وہ اول الذکر پر مبنی ہوتا ہے اس لیے اس کو ابتدائی مفہوم میں تجربہ نہیں کہہ سکتے۔ اگر تمام تجربہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے صحیح ہو تو یہ دریافت کیا جا سکتا ہے کہ آخر غلطی کیسے پیدا ہو سکتی ہے کمارل اور پربھاکر اس سوال کے جواب میں کافی اختلاف رکھتے ہیں۔ اور ان کی تشریحوں کو بالترتیب "وپیریت کھیاتی" اور "اکھیاتی" کہا جاتا ہے۔

(۱) اکھیاتی۔ کھیاتی کے معنی ہیں علم کے۔ اور اکھیاتی کی اصطلاح جو لغوی طور پر "غیر علم" کے ہم معنی ہے اس کا اطلاق پربھاکر کے نظریہ پر یہ ظاہر کرنے کے لیے ہوتا ہے کہ اس کے مطابق غلطی مکمل بالذات علم نہیں ہے بلکہ دو گیان کا ایک مرکب ہے۔ پربھاکر یہ تسلیم نہیں کرتا کہ علم کبھی بھی اپنی منطقی نوعیت کے خلاف غلط ہو سکتا ہے۔ اور اس لحاظ سے اس کے مطابق عام مفہوم میں کہیں کوئی غلطی نہیں ہے۔ جہاں کہیں ہم غلطی مانتے ہیں ہم اس واقعہ کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ وہاں دو گیان ہیں۔ اور اس کے قدرتی نتیجہ کے طور پر ہم ان الگ الگ اشیا کی علاحدگی کو نوٹ کرنے میں ناکام رہتے ہیں۔ ناکامی کو ہی غلطی کی وجہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ اگر ایسا مان لیا جائے تو بے خواب گہری نیند میں بھی غلطیاں واقع ہوں گی۔ اس لیے ایسا خیال کیا جاتا ہے کہ ناکامی کا یہ سلبی جز غلطی کے بعد کرنے میں ایجابی جز کے ساتھ کام کرتا ہے یعنی اس لیے عام طور پر جس کو غلطی کہتے ہیں اس کو جزوی یا نامکمل علم بیان کیا جا سکتا ہے۔ ایسا کرنے میں صرف ہمیں یہ یاد رکھنے کی احتیاط کرنی چاہیے کہ علم کی ایسی کوئی واحد اکائی نہیں ہے جس پر اصطلاح کا اطلاق ہو سکتا ہے یعنی بلور کا ادراک جس میں اس کا اکھیاتی اور وپیریت کھیاتی میں فرق یہ ہے کہ اگرچہ اکھیاتی کے مطابق غلطی کا سبب اس واقعہ کا نہ دکھائی دینا ہے کہ حضوری اور علم مثالی کے اجزا بغیر کسی تعلق کے الگ الگ رہتے ہیں۔ لیکن وپیریت کھیاتی میں اس کو ان کی غلط ترکیب سے منسوب کیا جاتا ہے۔ جہاں تک غلطی کی اصطلاح کا اطلاق کیا جا سکتا ہے اول الذکر صورت میں غلطی کی وجہ صرف ترک فعل ہے کیونکہ جو کچھ دیا ہوا ہے اس کے کچھ مفید مطلب حصہ کو سمجھ لینے میں وہ ناکام رہتا ہے لہٰذا

جب اس کی دریافت کی جاتی ہے تو اس کا مفہوم کسی گزشتہ ادراک کی ہوئی چیز کی خصوصیت کا ترک کرنا نہیں ہوتا۔ آخر الذکر صورت میں غلطی کی وجہ ارتکاب ہوتی ہے کیونکہ وہ پیش کی ہوئی حقیقت کی مافیہ میں بغیر معقول وجہ کے کچھ بڑھ کر شامل کر لیتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہاں التباس کی تشریح دو گیان کی بجائے ایک اکائی کے علم کے طور پر کی جاتی ہے۔ نتیجہ کے طور پر معروض اور موضوع کے عناصر میں ایک تعلق فرض کر لیا جاتا ہے اگرچہ درحقیقت ان میں کوئی نسبت نہیں ہوتی۔ بہرحال اکھیاتی نقطہ خیال خواہ کتنا ہی ناقابل یقین ہو مگر وہ کسی قسم کے موضوعی عنصر کو تسلیم نہ کرنے میں اپنے وجودیاتی اصول موضوعہ پر قائم رہتا ہے۔ ممکن ہے کہ دی ہوئی حقیقت اور اس کا علم مناسب حال نہ ہو۔ لیکن وہ اس سے تجاوز کر جاتا ہے اس کے برعکس "دیپریت کھیاتی" میں وہ اپنے اصل مقصد سے تجاوز کر جاتا ہے یعنی یہ کہا جاتا ہے کہ غلطی جزوی طور پر غلط بیانی ہے۔ اور یہ تسلیم کرتا کہ علم معروض کی غلط تصویر پیش کر سکتا ہے چاہے ایک حصہ میں ہی سہی۔ یہ تو اس حد تک اپنے وجودیاتی اصول کو ترک کرنے کے برابر ہے۔ جس پر کہ یہ نظریہ خود اپنی بنیاد رکھنے کا دعویٰ کرتا ہے۔

غلطی کی بابت یہ خیالات میمانسا کے دو مذاہب کے درمیان علم کے تصور کے متعلق ایک بنیادی اختلاف کا اشارہ دیتے ہیں۔ کمارل غلطی کو غلطی کے طور پر تسلیم کرتا ہے اس لیے وہ صداقت کے مقابلہ میں آسانی کے ساتھ پہچان لی جا سکتی ہے۔ اس کے برعکس پربھاکر کے مطابق چونکہ سچ مچ ہرگز کوئی غلطی ہے ہی نہیں اس لیے دونوں کا فرق غائب ہو جاتا ہے۔ لیکن بہرحال ان دونوں کا فرق جو عالمگیر طور پر تسلیم کیا جاتا ہے اس کی کوئی نہ کوئی وجہ ہونی چاہیے۔ اگر کمارل کے مانند پربھاکر اس کی تشریح خالص منطق نقطہ نظر سے کرنا چاہے تو بھی وہ ایسا نہیں کر سکتا۔ اس کو تو ایک دوسرا ہی طریقہ تلاش کرنا ہے وہ علم کے نقطہ نظر کی بابت ایک نیا نقطہ خیال قائم کرتا ہے جو کہ لازمی طور پر مقصد حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ اور یہ کہ عمل کی رہبری کرنا ہی اس کا ایک فرض منصبی ہے۔ یا جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ وہ "ویوہار" یا تمام عملی اغراض میں ممد و معاون ہوتا ہے۔ اس کے مطابق تمام علم عمل کے لیے ترغیب دلاتا ہے۔ اور صداقت عملی افادیت کے اس نئے معیار سے فیصلہ کر کے غلطی سے بالکل شناخت کے قابل ہو جاتی

ہے ۔ بے شک علم اپنے منطقی پہلو کو دھوکا نہیں دے سکتا لیکن ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ "عمل" کرے یا نہ کرے ۔ ایک مفہوم میں تو یہ صداقت ہے اور دوسرے مفہوم میں غلطی ۔ آخر الذکر بھی اسی قدر ادراکی قدر و قیمت رکھتا ہے جس قدر کہ اوّل الذکر ۔ لیکن اس میں عملی قابلیت کا فقدان ہے ۔ اور جب ہم اس کو غلطی کے طور پر بیان کرتے ہیں تو صرف یہ مراد لیتے ہیں کہ وہ اپنے اس مطالبہ کے لحاظ سے مغالطہ میں ڈالنے والی ہے جو قابل خدمت ہونے کے حق میں پیش کرتی ہے ۔ اور جب غلطی درست ہو جانے کے بعد سچائی ظاہر ہو جاتی ہے تو اس کے منطقی معنی میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی بلکہ اس قوتِ عمل سے دست برداری ہو جاتی ہے جو اس کو ترغیب دے رہی تھی ۔ دوسرے الفاظ میں غلطی کے انکشاف کا اثر شعور کے اس طرف ہوتا ہے جو ردِ عمل کرنے والی ہوتی ہے نہ کہ اس طرف جو تاثیر پذیر ہو ۔ وپریت کھیاتی میں بھی اس کا انکشاف فعلیت کو روک دیتا ہے ۔ لیکن وہ ایک مزید نتیجہ کے طور پر دیکھا جاتا ہے ۔ فوری نتیجہ تو شئے کی طرف ادراکی انداز کی پھر سے مطابقت ہے یہ مطابقت جو کوئی اثر ہماری قوت ارادی پر مرتب کرتی ہے وہ سب اس کے بعد کی ہے اس طرح علم کی طرف کمارل کا انداز باصول غیر جانب دار ہے اور پربھاکر کا عمل ۔

بھٹ میمانسا کے حامی چھے ذرائع ثبوت (پرمان) تسلیم کرتے ہیں ۔ اور پربھاکر کے حامی ان میں سے صرف پانچ کو مانتے ہیں ۔

۱۔ ادراک (پرتیکش) جس کے متعلق پہلے ہی غور کیا جا چکا ہے ۔

۲۔ استخراج (انومان) یہاں نیائے ۔ ویشیشک کے ساتھ ایک عام مشابہت پائی جاتی ہے مثلاً استقرائی تعمیم کا تصور بالکل وہی ہے ۔ لیکن اختلاف بھی کافی موجود ہیں ۔

(۳) لفظی شہادت (شبد) میمانسا کی منطق میں اس پرمان کا مقام کیا ہے اس کے متعلق پہلے ہی واضح طور پر بیان کیا گیا ہے ۔ اور اب ان دونوں مذاہب کے درمیان ایک دو زیادہ اہم اختلافات کو بتانا باقی رہ گیا ہے ۔ پربھاکر کے پیرو اس پرمان کے لیے کمارل کے خلاف شبد کے قدیم ترین خیال پر جمے رہتے ہیں ۔ اور وید سے اس کی برابری کرتے ہیں ۔ لفظی شہادت کی دوسری صورتوں کو محض استخراج سمجھ کر ترجیح کر دیتے ہیں ۔ لیکن کمارل کے مطابق ایک لفظی بیان کسی موجود شئے کو بتلانے والا ہوتا ہے یا کسی ایسی شئے کو جس کو ابھی مکمل کرنا باقی ہے ۔ پربھاکر انکار کرتا ہے کہ لفظی بیانات خواہ وہ ویدک

ہوں یا نہ ہوں وہ ہمیشہ صرف موجود اشیا کو بتاتے ہیں۔ بلکہ تمام علم کے عملی نقطہ نظر کی تائید میں ان کی اصل غایت کو ایک حد تک محدود کر دیتا ہے۔ تمام الفاظ کے اظہار کو عملی زندگی میں کسی نہ کسی سیاق و عبارت کے مفید مطلب ہونا چاہیے۔ اس لیے عمل کو ہی اصلی اور آخری معنی کے طور پر بتاتا ہے۔ اس لحاظ سے دونوں مفکرین میں خواہ کچھ بھی اختلاف ہو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ عمل کو ہی وید کی آخری اہمیت تسلیم کرنے میں متفق ہیں۔ وہ واضح کرتے ہیں کہ ادعائی فقرے جو اس میں پائے جاتے ہیں وہ اسی وقت پورے طور پر معنی خیز ہوتے ہیں جبکہ ایسے حکم امتناعی یا ممانعت سے ترکیب پاتے ہیں جو خاص سیاق عبارت میں پائے جاتے ہیں وید کی مشہور تقسیم دو حصوں میں اسی نقطہ خیال پر مبنی ہے یعنی (ودھی) احکام" اور (ارتھ واد) "تشریحی فقرے"۔ آخر الذکر میں میں وہ بیانات شامل ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ اشیا ایسی ہیں یا تھیں۔ ان کا کوئی اپنا خاص منطقی مرتبہ نہیں ہوتا۔ بلکہ تعلیم کے اس حصہ کو مکمل کرنے والے سمجھے جاتے ہیں جس کو "ودھی" کہا جاتا ہے۔ احکام کے امدادی حصے کے طور پر وہ سفارش کرتے ہیں ان احکام کی جن کی ہدایت کی گئی ہے اور ملامت کرتے ہیں ان کی جن کی ممانعت کی گئی ہے۔

(۴) مشابہت (اُپمان) نیائے کے حامی کی طرح میمانسا کا پیرو بھی اس خیال کی تردید کرتا ہے کہ "اپمان" "ایک مستقل پرمان نہیں ہے۔ اور کلیتاً یا جزوی طور پر دوسرے "پرمان" میں شامل کیا جا سکتا ہے۔ لیکن وہ اپنی تردید نیائے سے بالکل مختلف طریقہ پر پیش کرتا ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ نیائے کے مطابق یہ "پرمان" اپنے واحد مقصد کے لیے لفظ اور اس کے معنی کے درمیان ایک نسبت تسلیم کرتا ہے جو چند شرائط کے تحت معلوم کی جاتی ہے۔ یہاں ایک باہمی مشابہت ہے جو اس کے ذریعہ جانی جاتی ہے۔ جب ایک شخص جو گائے سے واقف ہے۔ اتفاقاً "گاویہ" کو دیکھتا ہے تو وہ دریافت کا ایک جانور ہے۔ اور اول الذکر کی مشابہت آخر الذکر کے ساتھ دیکھتا ہے تو وہ دریافت کر لیتا ہے کہ گائے بھی گاویہ کے مانند ہی ہے۔ یہ دوسری مشابہت ہی یا زیادہ صحیح کہنے کے لیے حافظہ میں آئی ہوئی گائے ہے جو اس سے مخصوص کی گئی ہے اور مشابہت یا (اپمان) کے ذریعہ معلوم کی گئی ہے۔ یہ نقطہ خیال بے شک اس "پرمان"

کو استخراج کی جماعت کے تحت لائے جانے کا ذمہ دار ہے۔ لیکن میمانسا کا حامی اپنے نظریہ کو یہ بتا کر اپنا بچاؤ کرتا ہے کہ انومان کی بنیاد کی یہاں ضرورت نہیں ہے۔ یعنی علم کی استقرائی نسبت (دیا پتی) کی کوئی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ یہاں موزوں مقدمہ کبریٰ کا یہ مفہوم ہوگا کہ اگر ایک شئے مثلاً "ب" ایک دوسری شئے مثلاً "الف" کے مشابہ ہے تو دوسری شئے پہلی کے مشابہ ہے۔ ایک عام صداقت کا اظہار کرتے ہوئے یہاں الف اور ب دونوں کا بیک وقت مشاہدہ کا مفہوم لیا جاتا ہے۔ لیکن اپمان کے شرائط کے لیے اس کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ ایک شخص جو دونوں مشابہ اشیا کو کبھی دیکھتا ہی نہیں لیکن ایک گائے کو دیکھتا ہے۔ اور اس کے بعد ایک گاویہ کو دیکھتا ہے جس طریقہ سے کہ اوپر بیان کیا گیا ہے۔ وہ زیر بحث نتیجہ کو اخذ کرنے کے قابل ہے۔ یہاں ایک مابعدالطبیعاتی اہمیت کا مسئلہ یہ ہے کہ یہ مشابہت کو دو حصوں میں منقسم سمجھا گیا ہے۔

(۵) "قیاس" (ارتھاپتی) جہاں بظاہر تجربہ میں تصادم نظر آتا ہے تو اس کی توجیہہ کرنے کے لیے کچھ اصول فرض کر لیا جاتا ہے۔ اس لیے اس کی نوعیت مفروضہ کی طرح ہے۔ یا اس کو ہم اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں کہ دو صداقتیں جن کی مناسب جانچ کی جا چکی ہے۔ لیکن جو باہم متضاد نظر آتی ہیں۔ ان میں جو کچھ مضمر ہے اس کو واضح کر دیا جاتا ہے۔ چنانچہ جب ہم جانتے ہیں کہ دیودت زندہ ہے اور اپنے گھر میں نہیں ہے تو ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ وہ کبھی باہر گیا ہوگا۔ دوسری مثال جو اس سلسلہ میں دی جاتی ہے یہ ہے کہ ایک شخص جو اگرچہ دن میں کچھ بھی نہیں کھاتا لیکن اچھا خاصا تندرست ہے تو یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ وہ رات میں کھاتا ہوگا ظاہر ہے کہ یہ معلوم سے نامعلوم کو دریافت کرنے کا صحیح طریقہ ہے۔ لیکن ممکن ہے کہ یہ صرف استخراج کی ایک صورت ہو۔ اس لیے بعض لوگ اس کو انومان کے تحت رکھتے ہیں جیسے کہ نیائے کے حامی ہیں۔ اور اس کو الگ ایک مستقل "پرمان" کے طور پر نہیں سمجھتے۔ اس خیال کی ضد کی تائید میں مذکورہ ذیل دلیل پیش کی جاتی ہے۔ یہاں نتیجہ کے متعلق یہ بیان نہیں کیا جا سکتا کہ یہ انومان کے ذریعہ کیا گیا ہوگا۔ کیونکہ یہاں کوئی حد اوسط ہے ہی نہیں جو اس کے واسطہ کے طور پر استعمال کی جا سکے۔ پہلی مثال میں "زندہ رہنا" خود اس مقصد کو پورا نہیں کر سکتا کیونکہ وہ زیر بحث نتیجہ کی طرف لازمی طور پر رہبری نہیں کرتا۔ یعنی کہ دیودت

گھر سے باہر ہے۔ وہ اس وقت اپنے گھر میں اس طرح رہ سکتا ہے جیسے اور کہیں۔ اور نہ "گھر میں نہ رہنا" خود وہ مقام لے سکتا ہے۔ کیونکہ وہ دلیل اس نتیجہ کی طرف بھی رہبری کر سکتی ہے کہ دیودت اب سے زندہ نہیں ہے۔ اس لیے ہم یہ خیال کرنے کے لیے مجبور ہوتے ہیں کہ حد اوسط ان دونوں کو یعنی "زندہ رہنا" اور "گھر میں نہ ہونا" کو یکجا کرنے سے ڈھالا گیا ہے۔ لیکن اس ترکیب پائی ہوئی صورت میں ایک ایسی نسبت پائی جاتی ہے۔ جو استخراج کے ذریعہ قائم کی جاتی ہے یعنی کہ دیودت اپنے گھر سے باہر کسی اور جگہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ نتیجہ پہلے سے ہی حد اوسط میں شامل ہے۔ اور استخراج میں کبھی ایسا نہیں ہوتا۔ ہم ایک اور دلیل کا اضافہ کر سکتے ہیں۔ اگرچہ استخراج میں علت (دھوئیں کا واقعہ) کی تشریح کا نتیجہ (آگ) سے کی جاتی ہے لیکن یہاں علّت (زندہ رہنا اور گھر میں نہ پایا جانا) سے نتیجہ کسی اور جگہ رہنا) کی تشریح ہو رہی ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ "ارتھاپتی) ایک انفصالی استدلال ہے۔ اور معمولی مفہوم میں قیاس استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ اگر ہم اس کو قیاسی صورت میں تحویل کریں تو مقدمہ کبریٰ سلبی کلی ہوگا۔ جو مکالمہ کی کائنات سے ماورا کی اشیا کے متعلق ہوگا۔ اس لیے وہ کوئی اہمیت نہ رکھے گا۔ اس سلسلہ میں یہ بیان کیا جاسکتا ہے کہ نیایے کے پیروؤں کے خلاف دونوں میمانسا کے حامی کسی قیاس میں سلبی کلی مقدمہ کبریٰ کی تردید کرتے ہیں۔ وہ خیال کرتے ہیں کہ اس کا اظہار عام طور پر ایجابی صورت سے ہوسکتا ہے۔ اور "ارتھاپتی" کی رسائی وہیں ہے جہاں وہ اس طرح ظاہر نہیں کیا جاسکتا۔

(۶) (ان اُپلبدھی)۔ ان اُپلبدھی کے معنی ہیں "ادراک کی غیر موجودگی"۔ یعنی اس علم کی غیر موجودگی جو کسی بھی پانچ پرمانوں میں سے حاصل کیا گیا ہو۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جیسے ان پرمانوں کے ذریعہ حاصل کیا ہوا علم اشیا کے وجود (بھاؤ) کو بتاتا ہے (اس طرح اور دوسری شرائط کو باقی رکھتے ہوئے ایسے علم کی غیر موجودگی اشیا کی غیر موجودگی (ابھاؤ) کو بتاتی ہے۔ صرف یہ یاد رکھنا چاہیے کہ غیر وجود کے اشیا یہ کے طور پر کام آنے کے لیے غیر موجودگی کی امداد موزوں شئے کے ذہنی اظہار سے ہونی چاہیے۔ ہوسکتا ہے کہ مختلف اشیا کسی ایک خاص مقام میں نہ پائی جائیں لیکن ان سب میں سے ہم اسی کو غیر موجودگی کا خیال کرتے ہیں جس کا خیال کرنے کے لیے کچھ دوسرے حالات نے مجبور کیا ہے میمانسا

میں ایک چھٹے "پرمان" کو اصول موضوعہ کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے اور یہ نفی کو جاننے کا مشترک ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔ غیر نفی کے علم کے متعلق یہ بحث کی جاتی ہے کہ وہ ادراکی ہے کیونکہ اول تو کوئی ایسا حسی تعلق خیال میں نہیں آسکتا جو کہ نفی کی صورت میں ایسے علم کے لیے ضروری ہے۔ دوسرے ایسی مثالیں بھی موجود ہیں جہاں کہ قابل ادراک اشیا کی نفی کا علم کسی حسی عضو کے عمل کیے بغیر بھی پیدا ہوتا ہے۔ پربھاکر کے پیرو اس 'پرمان' کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ وہ نفی کو ہی تسلیم نہیں کرتے جو اس کی واحد غرض ہے۔

میمانسا کا حامی وجودیاتی ہے۔ اور اس کی وجودیت اپنی چند امتیازی خصوصیات رکھتی ہے۔ وہ دو آدمی 'درویوں' یا جوہروں کے وجود میں اعتقاد رکھتا ہے جو کہ صفات کے جواہر ہیں۔ اور محض تیزی سے گزرتے ہوئے مقدمات جس کے مجموعے نہیں ہیں۔ بھٹ مذہب کے مطابق یہ نظریہ تسلیم نہیں کرتا کہ ایک درویہ یا جوہر از سرِ نو پیدا ہو سکتا ہے۔ اس کی بجائے تغیر کے اصول کو تسلیم کرتا ہے۔ ہر ایک درویہ دوامی ہے۔ اور وہ برابر قائم رہتا ہے اگرچہ اس کی صورتیں اور خواص بہت کچھ تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔ مٹی جس کو ہم اپنے آگے دیکھتے ہیں وہ ایک مرتبہ گھڑا بن سکتی ہے اور دوسری مرتبہ ایک رکابی۔ اس کا رنگ کبھی سرخ ہو سکتا ہے۔ لیکن ان تمام تبدیلیوں میں مادہ وہی قائم رہتا ہے۔ صرف اس کے انداز نظر آتے اور غائب ہو جاتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں کمارل اس تصور کو خارج کر دیتا ہے کہ اشیا خود بعینہ وہی اکائیاں ہیں جو اختلاف کو خارج کرکے ہمیشہ وہی کی وہی رہتی ہیں۔ یہ "پرینام واد" ہے اور سانکھیہ کے نظریہ کے مانند اس میں بھی مادی علت و معلول میں "اختلاف میں عینیت" (بھید ابھید) کی نسبت پائی جاتی ہے۔ ان دو نظریوں میں ایک اہم اختلاف یہ ہے کہ یہاں تبدیل ہونے والے اصلی اور آخری دِرویہ، کثیر ہیں نہ کہ ایک۔ اور دوسرا فرق یہ ہے کہ میمانسا مشروط تبدیلی کے تصور کو آتما تک وسعت دیتا ہے۔ جو دوسرے نظریہ کے مطابق بالکل ساکن اور منفعل ہے۔ تبدیلی جو مادی حقیقت کو مخصوص کرتی ہے وہ ہمیشہ ترقی پذیر ہے اس کا نہ کبھی آغاز ہوا تھا نہ کبھی اختتام ہوگا۔ میمانسا کے حامی کلی طور پر کائنات کی نہ تخلیق مانتے ہیں نہ فنا۔ وہ کہتا ہے کہ ایسا کبھی کوئی زمانہ نہ تھا جبکہ کائنات اپنے موجودہ طریقہ کو چھوڑ کر کسی دوسرے طریقہ پر رہی ہو۔ انفرادی اشیا بے شک آتی جاتی ہیں لیکن

اس کی توجیہہ حقیقت کی اپنے آپ ارتقا پانے والی سیرت سے ہو جاتی ہے۔ ایسے تغیر کے وقوع پذیر ہونے کے لیے جس محرک کی ضرورت ہے وہ روحوں کے پچھلے کرموں سے حاصل ہو جاتی ہے جو اس وقت سفرِ حیات پر ہوتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ خدا کے تصور کو اپنے نظام سے ہی خارج کر دیا جا رہا ہے۔ اور یہ واقعی ایسے نظام کا ایک عجیب و غریب عقیدہ ہے جو اپنے آپ کو بہت زیادہ آستک مانتا ہے۔ اگر ہم کل نقطہ خیال کو ایک لفظ میں ادا کرنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ یہ خالص تجربیت ہے۔ صرف اس استثنا کے ساتھ کہ یہ وجود کے ایک فوق الفطرت دائرہ کو تسلیم کرتا ہے اور ایک منکشف سند کو جس کے ذریعہ اس کا علم حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اور دوسرے عام تجربہ کے دائرہ کے متعلق تو وہ ہر ایک فکر کے فطرت پسند مذہب پر سبقت لے جاتا ہے۔ جس کی واقفیت تاریخ میں موجود ہے۔ دراصل میمانسا کے خلاف ایک مستقل اعتراض یہ ہے کہ وہ کم از کم اپنی نشو و نما کی ایک منزل کی حد تک اپنے نظریہ میں تمام تر مادہ پرست تھا۔

میمانسا کا حامی فلسفہ کثرت وجود کا بھی قایل ہے۔ اور یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ مادی کائنات کی بنیاد مختلف الاشکال پر ہے۔ کمارل کا مذہب نیائے۔ ویشیشک کے تمام نو (۹) درویہ کو تسلیم کرتا ہے۔ اور ان کا تصور بھی کم و بیش وہی سمجھا جاتا ہے۔ ان میں یہاں اور دو کا اضافہ کیا جاتا ہے۔ ایک تو "تمس" یا تاریکی۔ اور دوسرے شبد یا آواز۔ زمان کو قابل ادراک سمجھا جاتا ہے خیال یہ ہے کہ تمام ادراکی تجربہ میں اس عنصر کا تعلق موجود ہے وہ کسی حاسہ سے حاصل کیا گیا ہو۔ لیکن بہر حال اس کا بذاتہٖ خود ادراک نہیں ہو سکتا۔ اس کے لیے کسی نہ کسی شئے کی ضرورت ہوتی ہے۔ دوسرے درویہ بھی قابل ادراک ہیں۔ صرف ایک من ہی ایسا ہے جس کا علم بالواسطہ ہوتا ہے ذرہ سے مراد ویشیشک کی طرح اجزائے لاتجزی (پرمانو) نہ سمجھنا چاہیے۔ بلکہ اس کو چھوٹے سے چھوٹا خفیف مقدار والا سمجھنا چاہیے جس کا ہمیں تجربہ ہوتا ہے۔ یعنی جو آفتاب کی کرن میں ناچتے ہوئے خاک کے ذرے کی طرح ہیں۔ جن کو دوسرے نظریہ میں "تروئی انک" کے مطابق سمجھا جاتا ہے۔ ویشیشک میں ذرہ کا جو تصور بیان کیا گیا ہے وہ تو خالص خیالی ہے۔ لیکن اس کو بالکل مسترد نہیں کیا گیا ہے۔ نیائے

ویشیشک کی طرح یہاں بھی تمام ذراتی جوہروں سے مختلف مقدار کی اشیا پیدا ہوتی ہیں
صرف مادی علت اور معلول کی نسبت کو بھٹ کے عقیدہ کے مطابق "سموائے" کی بجائے
ربھیدابھید یا تاداتیہ " اختلاف میں عینیت" کے طور پر خیال کیا جاتا ہے ۔ یہ درویہ گویا
کہ کائنات کے صرف ایک سہارے کی شکل اختیار کرتے ہیں ۔ اس کی اور بھی خصوصیات
ہیں جو تین جماعتوں میں قابل تقسیم ہیں یعنی گن، 'کرم'، سامانیہ'۔ پاجاتی، یہ تین خصوصیات
اور درویہ یا جوہر مل کر چار ایجابی مقولے کمارل کے نظام میں تسلیم کیے جاتے ہیں ۔
لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ان کو اس درویہ سے بالکل مختلف نہیں سمجھا جاتا جس سے
یہ تعلق رکھتے ہیں ۔ ان کی باہمی نسبت اختلاف میں عینیت کے مانند ہے ۔ اس لیے
مقولہ کا مفہوم یہاں وہی نہیں ہے جو نیائے ویشیشک میں ہے ۔ کمارل کی فہرست
میں "ابھاؤ" بھی شامل ہے ۔ اس طرح سب مل کر کل پانچ مقولے ہیں ۔ ان میں سے
درویہ کا بیان تو پہلے کیا جا چکا ہے ۔ اور دوسرے مقولوں کے تصورات زیادہ تر
نیائے ویشیشک کی طرح ہیں ۔

جہاں تک کہ موجودہ اخلاقیات کا تعلق ہے میمانسا ایک ایسا نقطہ نظر اختیار کرتا
ہے جو سختی سے غیر مذہبی ہے ۔ اور نیکی کی تشریح اس طرح کرتا ہے کہ وہ اپنے مفاد
کے لیے کردار کی شعوری یا نیم شعوری تطبیق ہے ۔ شبر کہتا ہے کہ پانی پینے کے لیے جھونپڑیوں
کا اہتمام کرنے کے مانند خیراتی کام اگرچہ دوسروں کے مفاد کے لیے ہوتے ہیں اور اس
لیے نیک کام کہلاتے ہیں ۔ لیکن ایسے کاموں کو 'دھرم' نہیں کہا جاتا ۔ اس کا مطلب یہ
ہے کہ میمانسا کردار کو افادی معیار سے جانچتا ہے ۔ لیکن یہ خود غرضانہ نہیں ہے ۔ بلکہ
جیسا کہ شبر کی دی ہوئی مثال سے ظاہر ہے کہ اس کی بنیاد انسان کی سماجی فطری ضروریات
کو عمل میں لانے پر ہے ۔ اخلاقیات کا مقصد جو ایسے اصول پر مبنی ہوتا ہے کچھ ایسا نہیں
ہے کہ جس کی نظیر تاریخ اخلاقیات میں پیش نہ کی جاسکے ۔ لیکن میمانسا کی خصوصیت
یہ ہے کہ وہ ایسے اخلاق کو معیار زندگی میں بلند ترین مقام عطا کرنے سے انکار کرتا
ہے ۔ مابعد الطبیعات کی طرح یہاں بھی وہ ایک دوسرے ہی دائرہ عمل کا خیال کرتا ہے
جس کی اہمیت غیر تجربی ہے ۔ اور دھرم کے لقب کو اس ایک حد تک محدود رکھتا
ہے عام اخلاقیات میمانسا کے مطابق خالص ایک تجربی معاملہ ہے ۔ اس کو سمجھنے میں

غلطی تو سوائے ایک نا عاقبت اندیش کے اور کوئی نہیں کرسکتا۔ حقیقی روحانیت تو اپنی تمام توجہ کو دھرم پر مرتکز کرنے پر مشتمل ہے۔ یا عبادت کے ایسے اعمال پر جو زندگیِ ماوٰرا میں کامیابی کی طرف رہبری کر سکیں۔ یہ شک ہوتا ہے کہ موجودہ زندگی کے مقابلہ میں آئندہ آنے والی زندگی کی طرف ہماری توجہ کی یہ خاص تبدیلی اخلاقیات پر سبقت لے جائے گی۔ اور اس طرح انسان کی آنکھوں میں اس کی قدر و منزلت کم ہو جائے گی۔ لیکن ایسا نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جیسا کہ میمانسا میں خیال کیا جاتا ہے کہ پابندِ رسوم زندگی عام اخلاقیات کو خارج نہیں کرتی بلکہ وہ تو اس پر منحصر ہوتی ہے۔ بدکرداروں کے گناہوں کو وید پاک نہیں کرسکتے۔" اگرچہ اخلاقیات کو بلند ترین نہیں سمجھا جاتا۔ لیکن اخلاقی پاکیزگی کو مذہبی اور روحانی زندگی کی شرط مقدم اور لازم سمجھا جاتا ہے۔ وہ چند مواقع جبکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ اخلاقیات کی ہدایات کو نظر انداز کیا گیا ہے مثلاً کسی مذہبی رسم میں کسی حیوان کی قربانی۔ اس کو تو ایسا سمجھنا چاہیے کہ مستثنیات کا وجود قاعدہ کو ثابت کرتا ہے۔ ان اعمال کی تائید میں جو توجیہات کی جاتی ہیں وہ خواہ کتنی بھی ناقابل یقین ہوں لیکن یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ وید عام طور پر ایسے ہی اعمال کی تائید کرتے ہیں جو اخلاقی طور پر بالکل بغیر کسی استثنا کے ہوتے ہیں۔ چنانچہ موجودہ صورت میں وہ واضح طور پر ذی روح کو تکلیف دینا ممنوع قرار دیتے ہیں۔

جب ہم دھرم کے اس بے نظیر مفہوم سے واقف ہوتے ہیں تو قدرتاً اس کا علم حاصل کرنے کے لیے بھی ایک بے نظیر "پرمان" کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور ایسا "پرمان" وید ہے۔ اگرچہ عام اخلاقیات کی جانچ کا معیار انسانی ہوتا ہے۔ مگر دھرم کی جانچ کا معیار انسان کی طاقت اور ادراک سے باہر ہوتا ہے۔ کمارل کہتا ہے کہ دھرم اور موکش کا تعلق جس کا علم ویدوں کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اور ارتھ۔ اور کام کا تعلق جو دنیاوی میل جول سے ہوتا ہے۔ ان دونوں میں ہمیں امتیاز قائم کرنا چاہیے۔ دھرم اور ادھرم کو جاننے میں نہ صرف محض انسانی تجربہ کوئی کام نہیں آتا۔ بلکہ یوگ کے ادراک کی بلند تر صلاحیت جس کو اس مقصد کے حاصل کرنے کے لیے بنائے۔ ویشیشک کے مانند دوسرے نظریوں نے تسلیم کیا ہے۔ وہ بھی بیکار ہیں۔ "اپورو" (لغوی معنی پہلے کبھی نہیں) کا ایک واحد نام جو پربھاکر دھرم اور ادھرم کے لیے تجویز کرتا ہے۔ اس سے یہ اہمیت

ظاہر ہوتی ہے کہ یہاں دوسرے ذرائع ثبوت کی رسائی نہیں ہے۔ وہ خیال کرتا ہے کہ دھرم
اور دھرم تو یگیہ یا قربانی اور اسی طرح کے اعمال کے نتائج ہیں جو دوسرے نظریوں کے پاپ
اور پن کے مطابق ہیں۔ یہ بذات خود وہ اعمال نہیں ہیں جیسا کہ نیائے۔ ویشیشک میں سمجھا
جاتا ہے لیکن یہ "اپورو" آتما میں ہی رہتا ہے۔ لہٰذا "اپورو" ایک موضوعی خصوصیت ہے۔
اس کو معروضی عمل سے مختلف سمجھنا چاہیے جو اس طرف لے جاتا ہے کمارل کے مطابق
اعمال کی یہ صورتیں ہی خود دھرم اور ادھرم ہیں۔ دھرم منظور، یا لازم اعمال کی قائم مقامی
کرتا ہے جیسے یگیہ یا قربانی اور ادھرم ممنوع اعمال کی وجہ سے شراب پینا یا کسی جانور کو مارنا
اور یہ جاننے کے لیے کہ کون سے کام کرنے کے لیے ہدایت کی گئی ہے کون سے ممنوع قرار
دیے گئے ہیں ہمیں وید کی مدد درکار ہے۔ یعنی اگرچہ دھرم اور ادھرم کہلانے والے
اعمال بذات خود موضوعی یا فوق تجربی نہیں ہیں لیکن ان کے فوق الفطرت خیر ہونے کا واقعہ
انسانی حیثیت سے ناقابلِ تحقیق ہے۔ اس نقطہ نظر سے ان کا ایسا نقشہ کھینچا گیا ہے کہ ان
کا علم صرف حیرت انگیز انکشاف کے ذریعہ ہی حاصل ہو سکتا ہے۔

دونوں مذاہب کے متعلق وید یہ ظاہر کرتا ہے کہ عمل ہی وید کا آخری مفہوم ہے۔ لیکن
ان دونوں میں اس خیال کے متعلق بے حد اختلاف ہے کہ اس ہدایت یا حکم کی تعمیل کا محرک
کیا ہے۔ دراصل محرک کے پاس سوال نے میمانسا کے حامیوں کو مخالف فریقوں میں تقسیم کر دیا
ہے۔ بھٹ کے حامیوں کے مطابق وید نہ صرف ہمیں دھرم اور ادھرم سے آگاہ کراتے
ہیں بلکہ اس قابل خواہش نتائج کی صراحت کرتے ہیں جو ایک کی پیروی اور دوسرے سے
پرہیز کرنے سے حاصل ہوتے ہیں۔ یعنی کسی قدر سکھ حاصل ہوتا ہے اور دکھ سے چھٹکارا
ملتا ہے۔ چنانچہ جیوتشوم یگیہ کی معمولی مثال میں سورگ یا بہشت حاصل کرنا مقصد قرار
دیا جاتا ہے۔ اور کسی کی جان لینے کی صورت میں "نرکھ" یا دوزخ حاصل ہوتا ہے جس
کے خلاف تاکید کی جاتی ہے۔ اس لیے بھٹ کا مذہب نیائے۔ ویشیشک کے مانند یہ عقیدہ
رکھتا ہے کہ صرف لذت اور الم ہی آخری محرک ہیں۔ ایسے ہی ایک سلسلہ میں کمارل
کہتا ہے کہ "ایک بیوقوف بھی بغیر اپنی کچھ بھلائی سوچے کوئی کام نہیں کرتا"۔ لیکن اس سے
یہ نتیجہ اخذ نہ کرنا چاہیے کہ اصلی مقصد اس حکم میں شامل ہے۔ اور یہ کہ وہ ہمیں یہ حکم
دیتا ہے کہ لذت کی تلاش کرو اور الم سے احتراز کرو۔ بہتری کی آرزو پہلے سے ہی انسان

میں موجود ہے۔ اور ویدا اس کو سکھ کی قدر یا دکھ میں اس کی کمی کے متعلق کسی رائے کا اظہار کیے بغیر محض ایک نفسیاتی واقعہ کے طور پر قبول کرتا ہے۔ لیکن یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ اس نظریہ میں حکم امتناعی موضوعی خواہش سے استفادہ کرتا ہے۔ لیکن یہ تسلیم کرنا چاہیے احکام کو زیر عمل لانے کے لیے لذتیتی مقصد کو ضروری سمجھ کر قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ویدا اس قدر مجبور نہیں ہے کہ اپنی قوت کو نافذ کرنے کے لیے کسی خارجی امداد کی ضرورت کو محسوس کرے۔ وہ نہ کسی کو ایک دم دلاسا دیتا ہے نہ ڈراتا ہے۔ اور اپنی ہدایت کی تعظیم کو ہی پہلے سے محرک فرض کرتا ہے۔" قربانی یا یگیہ کرنا چاہیے" کے مانند ویدک احکام کا اطلاق ہر ایک پر نہیں ہوتا۔ وہ صرف خاص لوگوں سے مخاطب کیے جاتے ہیں۔ اور وہ جو بہشت کی آرزو کرتا ہے" کے مانند فقرے جو اس میں پائے جاتے ہیں۔ ان سے کسی خاص فائدہ کی طرف اشارہ نہیں ہوتا جو ان کی تعمیل سے حاصل کیا جاسکتا ہے جیسا کہ بھٹ کے حامی قبول کرتے ہیں بلکہ صرف ان کے اطلاق کے دائرہ کو محدود کیا جاتا ہے۔ ان اشخاص کی صراحت کرکے جن کے فرائضِ مذہبی کی وہ احکام وضاحت کرتے ہیں۔ کسی خاص حکم کی صورت میں صرف وہی لوگ تاثر کا اظہار کرتے ہیں جو اس پر مشتمل بیان کا جواب دیتے ہیں۔ ان کو عمل کے لیے راغب کرنے والا وہ شعور ہوتا ہے کہ ایسا کرنا ان کا فرض ہے۔ وہ ہرگز کوئی خواہش رکھ کر اس کی تشفی کی توقع پر عمل نہیں کرتے۔ اور ان اعمال سے جو بھلائی یا برائی پیدا ہوتی ہے۔ اس کو ایک قدرتی نتیجہ کے طور پر دیکھا جاتا ہے نہ کہ کسی منزلِ مقصود کی طرح جس کا راست قصد کیا گیا ہو۔ اس میں شک نہیں کہ مذہبی رسوم کے متعلق عمل سے پیدا ہونے والے پھل کا تصور یہاں دوسرے مذہب کی نسبت پس منظر میں ڈھکیل دیا گیا ہے۔ لیکن تمام عملی اغراض کے لیے دونوں کے خیالات یکساں ہیں اس لیے کہ دونوں تسلیم کرتے ہیں کہ ایک منزلِ مقصود حاصل کی جاتی ہے اس کا نام خواہ کچھ بھی رکھا جائے۔ خاص کر ایک اہم نقطہ جو یہاں پیش کرتا ہے وہ ایک ایسی فکر ہے جس کو دونوں مذہب قائم رکھنے کے لیے ظاہر کرتے ہیں کہ حکم کی ماہیت یہ نہیں ہے اس میں وعدہ یا دھمکی کو داخل کیا جائے اور نتیجہ کے طور پر معاوضہ کے تصور کو خارج کر دیا جائے۔ جس کو ابتداً قربانیوں کا واحد محرک سمجھا جاتا تھا۔

ہم نے اب تک یہ غور کیا تھا کہ اختیاری اور ممنوع اعمال کی نوعیت کیا ہے جس سے

مشروط لازمی عمل کے دائرہ کی تشکیل ہوتی ہے۔ اور ان کے انداز کی جانب بھٹ اور پربھاکر کے حامیوں کے درمیان عملاً کوئی اختلاف نہیں ہے۔ تاہم ان دونوں کے خیالات میں ایک اہم اختلاف موجود ہے۔ اور واضح طور پر غیر مشروط فرائض کی قسم کی صورت میں نظر آتا ہے جیسے کہ پابندی کے ساتھ کیے جانے والے صبح اور شام کی پوجا پاٹھ دسندھیا ہم دیکھیں گے کہ یہ نظام کے طور پر میمانسا کی تربیت کا ایک لازمی حصہ ہے۔ بھٹ مذہب کی تسلیم کی ہوئی کردار کی لذتیاتی بنیاد کی تربیت کا ان فرائض کے متعلق بھی یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ان سے بھی ایک نہ ایک غرض پوری ہوتی ہے۔ یعنی ان سے زمانہ ماضی میں کیے ہوئے گناہ پر فتح حاصل ہوجاتی ہے۔ اس کے علاوہ ان پر پابند رہنے سے ایک شخص ان گناہوں کو روک سکتا ہے جو ان سے تغافل برتنے پر یقیناً پیدا ہوتے ہیں۔ کسی حالت میں ان کو روبہ عمل لانے سے کوئی بھی ایجابی فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ اس پر بھی وہ بغیر کسی مقصد کے نہیں ہیں دوسرے مذہب کے مطابق ایسے اعمال کوئی نتائج نہیں پیدا کرتے۔ ان کو صرف 'کرم' کی خاطر ہی کرنا ہوتا ہے۔ وہ کسی مقصد کا ذریعہ نہیں ہیں بلکہ خود ہی منزلِ مقصود ہیں اگرچہ بھٹ کے حامیوں کے مطابق "نتیہ" کرموں کی صورت میں بھی دھرم کی قدر ایک ذریعہ کے طور پر ہے لیکن پربھاکر کا مذہب دھرم کو خیر برتر کے طور پر تلاش کرتا ہے۔ اور اس کو کلی طور پر دارتھ اور کام) تجربی محرکات سے یقیناً بلند تر سمجھتا ہے۔ یہاں ہمیں گیتا سے بھی زیادہ سخت مفہوم میں فرض برائے فرض کا تصور حاصل ہوتا ہے۔ اس لیے کہ صفائی قلب اور خدا کی غرض وغایت کی محکومی کی طرح پاک محرکات بھی خارج کر دیے جاتے ہیں اور فرض کی ادائگی کی بنیاد مطلق بے تعلقی پر رکھی جاتی ہے۔

موکش کے تعلق میں میمانسا کا مقصد دوسرے نظامات سے مختلف ہونا ہی چاہیے اس کو موکش کے نصب العین کی نہیں بلکہ دھرم کی تلاش کرنی ہے خواہ اس کو مقصد کا ایک ذریعہ سمجھے یا خود مقصد قرار دے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نظام کی تاریخ میں ایک منزل پر پہنچنے تک اس کا مقصد ایسا ہی تھا۔ میمانسا کی نشوونما کے اس ابتدائی عہد میں صرف دھرم" ارتھ اور کام کو انسانی قدور کے طور پر تسلیم کیا جاتا تھا اور موکش اس میں شامل نہ تھا۔ عام طور پر بیان کیا جاسکتا ہے کہ کلپ سوتر میں اب بھی دھرم کو ہی بلند ترین نصب العین کا درجہ حاصل ہے۔ لیکن اس نظریہ نے اپنی موجودہ صورت میں عملاً اس کا

ساتھ چھوڑ دیا ہے۔ اور اس کی جگہ موکش کے نصب العین کو قائم مقام کر دیا ہے۔ تغیر کلی کے تو یہ معنی ہیں کہ وید سے سیکھے ہوئے بہت سے مذہبی رسوم کا فی الواقع ترک کیا جائے۔ لیکن کماّرل کی نسبت پربھاکر کے مذہب میں تبدیلی ایک مخرب قسم کی ہے۔ کماّرل دھرم کو ایک مقصد کا ذریعہ خیال کرتا ہے۔ اور موکش کے نصب العین کے تعارف کے صرف یہ معنی ہیں کہ ایک مقصد کی بجائے دوسرا مقصد بدل قرار دیا جاتا ہے۔ اگر قدیم مقصد سورگ یعنی ایجابی خیر کا حصول تھا تو جدید مقصد سنسار سے بچنے کا سلبی طریقہ یا اپورگ ہے۔ لیکن پربھاکر کی صورت میں جو دھرم کو خود ایک مقصد کے طور پر تلاش کرتا ہے۔ جدید نصب العین کو تسلیم کرنے کے یہ معنی ہوں گے کہ وہ اپنے عزیز اصول کو ترک کر دیتا ہے یعنی فرض کو برائے فرض انجام دینے کا ساتھ چھوڑ دیتا ہے۔ اور بالکل بحث کی طرف چلا جاتا ہے۔ کیونکہ سالک ناتھ کے بیان پر اندازہ کر کے کہہ سکتے ہیں کہ اس کے یہاں موکش کا تصور بھی ایک مقصد کی تلاش ہے۔ یعنی سنسار کی آزمائشوں اور شدید مشقتوں سے بچ کر نکل جانے کا رستہ ہے۔

میمانسا میں ذات کو ابدی اور ہر جگہ موجود خیال کیا گیا ہے۔ لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ اس کو مختلف لواحق اور عوارض سے مشروط کیا گیا ہے جو اس کے لیے ہرگز لازمی نہیں ہیں۔ اس کی تجربی رکاوٹیں تین طرح کی ہیں۔ اول تو ایک مادی جسم ہے جس سے محدود ہو کر ہی وہ لذت اور الم سے دوچار ہوتا ہے۔ دوسرے اس کے حسی اعضا ہیں جو خارجی کائنات سے اس کی نسبت پیدا کرنے کے مخصوص ذرائع ہیں۔ اور آخر میں خود کائنات ہے۔ جس حد تک کہ فرد کے تجربہ کا معروض بنتی ہے۔ اپنی ذات سے جدا اشیا کے ساتھ تعلق سے قید اور بند کی تشکیل ہوتی ہے۔ اور ہمیشہ کے لیے ان سے علاحدگی کو ہی نجات کہتے ہیں۔ میمانسا کے حامی ویدانت کے اس خیال کی تردید کرتے ہیں کہ موکش کی حالت میں مادی کائنات بدل جاتی ہے یا ماورا ہو جاتی ہے۔ نہ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ انفرادی روح اور کائنات کے درمیان جو رشتہ ہے وہ غیر حقیقی ہے جیسا کہ سانکھ۔ یوگ میں سمجھا جاتا ہے۔ اس نظام کے مطابق کائنات حقیقی ہے اور ذات کے نجات کے بعد بھی واقعی اسی صورت میں قائم رہتی ہے۔ اور موکش کے معنی صرف اس تحقق کے ہیں کہ ذات سے کائنات کی نسبت اگرچہ حقیقی ہے لیکن لازمی نہیں اس کیفیت کو سلبی طور پر بیان کیا جاتا ہے کہ

اس میں نہ دکھ ہوتا ہے نہ سکھ۔ لیکن بہر حال ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کمارل کے ایک دو تعبیر کرنے والے یہ مانتے ہیں کہ برکت یا آنند کی ایک کیفیت ہے۔ پارتھا سارتھی اس سے انکار کرتا ہے۔ لیکن دوسرے مذہب میں کسی ایسی رائے کا اس کی تائید کرنے والا معلوم ہوتا ہے لیکن دوسرے مذہب میں کسی کمارل کی رائے پر اختلاف نظر نہیں آتا۔ اس حالت میں ذات کی تمام امتیازی خصوصیات مثلاً گیان۔ دکھ۔ سکھ۔ سب غائب ہو جاتی ہیں۔ اور چونکہ اس وقت من اپنا کام موقوف کر دیتا ہے اس لیے ذات کو خود اپنا بھی شعور نہیں رہتا۔ لیکن نیائے ولیشیشک کے خلاف بھٹ مذہب کی میمانسا میں وثوق کے ساتھ کہا جاتا ہے کہ ایسی خصوصیت کے ظاہر ہونے کی صلاحیت قائم رہتی ہے۔ نیائے۔ ولیشیشک سے ہٹنے کا فائدہ یہ ہے کہ پرینام واد یا مسئلہ ارتقا کے متعلق اس کی استقامت قائم ہو جاتی ہے۔ جس کی خاص حمایت اس مذہب میں کی جاتی ہے۔ کیونکہ اس وقت علم حاصل کرنے۔ محسوس کرنے اور ارادہ کرنے بالقوۃ قابلیت جو کہ ذات کے اندر برابر قائم رہتی ہوئی فرض کی جاتی ہے وہ بعد میں کبھی ظاہر نہیں ہوتی۔ اس کے علاوہ ایسے اختلافات صرف موت کے بعد حاصل شدہ کیفیت کو متاثر کر سکتے ہیں۔ البتہ جہاں تک "موکش" اسی زندگی میں روشن خیالی یا "جیون مکتی" کی نمائندگی کرتا ہے اس حد تک نیائے ولیشیشک کے ساتھ کامل اتفاق ہے۔

دوسرے نظریوں کے مانند یہاں بھی ابتدائی ضروریات کے طور پر دنیاوی تعلقات سے علاحدگی اور تعلیمات پر ایمان درکار ہوتا ہے۔ ان کے بغیر آخری نجات حاصل کرنے کی جانب کوئی سنجیدہ جدوجہد ممکن نہیں ہے۔ نجات کا راستہ ذریعہ عام ہندوستانی عقیدہ سے اخذ کیا جاتا ہے جس کا حصہ دار میمانسا بھی ہے کہ کرم ہی قید و بند کی علت ہے۔ جب یہ علت دور کر دی جاتی ہے تو معلول کا ہونا بھی موقوف ہو جاتا ہے۔ میمانسا کا حامی خیال کرتا ہے کہ جب ذات اپنی ابتدائی اور اصلی حالت پر واپس آجاتی ہے تو کرم سے علاحدگی اپنے آپ ہو جاتی ہے لیکن بہر حال تمام کرموں سے علاحدگی نہیں ہوتی بلکہ صرف اختیاری اور امتناعی قسم کے اعمال سے ہوتی ہے ایک کام کی انجام دہی سے کچھ ثواب حاصل ہوتا ہے تو دوسرے کام کی انجام دہی سے عذاب۔ چنانچہ یہ قید و بند کی تجدید کے ذرائع ہیں۔ اور جو شخص کہ نجات کی تلاش کر رہا ہے اس کو ان سے بچنا چاہیے۔ اور تیسرا "نیتہ کرم" تو موکش کے متلاشی کو انجام دینا چاہیے۔ ورنہ وہ وید کے قانون کی حکم عدولی کرے گا۔

اور یہ تو ممنوع اعمال سے لطف اندوز ہونے کے مساوی ہوگا فرق صرف اتنا ہوگا کہ ایک گناہ ترک فعل کا ہوگا تو دوسرا ارتکاب جرم کا۔ ایسے عذاب کے نتیجہ کے طور پر سنسار کے دکھوں میں دوبارہ الجھن سے احتراز کرنے کے لیے ایک انسان کو چاہیے کہ "نیتہ کرموں" کو جاری رکھے۔ چنانچہ تربیت کا سلسلہ جو یہاں مرتب کیا گیا ہے وہ دو طرح کا ہے۔ (۱) اختیاری اور ممنوع اعمال سے علاحدگی۔ اور (۲) لازم اعمال سے وابستگی۔ دونوں میں سے کسی حالت میں بھی کوئی چیز ایجابی طور پر عمل میں نہیں لائی جاتی کیونکہ اس نظام میں موکش کا تصور سلبی ہے۔ یعنی ذات کو اپنی طبعی اور اصلی حالت پر واپس آنا ہوتا ہے۔ نجات حاصل کرنے میں علم ذات کا واقعی کتنا حصّہ ہے۔ اس کے متعلق کچھ شک و شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ اس اعتبار سے "شلوک وارتک" اور "تنتر وارتک" کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے اس سوال کی بحث میں داخل ہوئے بغیر ہم پارتھا سارتھی کی تعبیر کو پیش کر سکتے ہیں کہ علم ذات یا زیادہ صحیح معنی میں بصیرت جو اس کی صحیح فطرت پر دھیان جمانے سے پیدا ہوتی ہے۔ وہ نجات کے لیے ایک امدادی اعانت ہے۔ چنانچہ اس نظریہ کو فنی طور پر گیان۔ کرم سمچے واد بیان کیا جاتا ہے۔ پربھاکر کے پیرو اس پہلو سے متفق ہیں وہ نیتہ کرموں کی انجام دہی میں فرض کو بجالانے کے علاوہ اس میں اور کوئی غرض و غایت تسلیم نہیں کرتے۔ غیر مشروط فرائض کی انجام دہی کے ساتھ ساتھ گیان کی ضروریات کو نجات کے ذریعہ کے طور پر تسلیم کرنا بہت ہی واضح طور پر بیان کیا گیا ہے۔

گیارہواں باب

ویدانت (ادویت)

ویدانت کے تمام مذاہب یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ان کی بنیاد اپنشدوں پر ہے اس میں تو کوئی شک نہیں ہے کہ وہ اپنا بہت زیادہ مواد اس ماخذ سے اخذ کرتے ہیں۔ دراصل ویدانت میں اس فلسفے کی تشریح ہوتی ہے جس کی تعلیم ویدوں میں دی گئی ہے اور جو بادراین کے برہمہ سوتر میں خلاصہ کے طور پر درج ہے۔ اپنشدوں کی تعلیم نمایاں طور پر وحدانیت ہے۔ لیکن ان کی ثنویاتی تعبیرات کو روکا نہیں جا سکتا۔ زمانہ قدیم میں ثنویت کی خاص صورت جس کی کھوج اپنشدوں سے لگائی گئی تھی وہ سانکھ ہے۔ "ویدانت سوتر" میں اس کا صاف اظہار موجود ہے۔ جو زمانۂ دراز سے ویدانت کا ایک عالمگیر مسلمہ رسالہ ہے۔ اپنے رسالہ میں بادراین کا ایک خاص مقصد یہ تھا کہ اس خیال کی تردید کرے کہ اپنشدوں میں ثانوی سانکھ کی تعلیم موجود ہے۔ ایک اور مقصد اس قدر اہم پیش نظر تھا کہ رسم پرست میمانسا کی بھی تردید کی جائے۔

ویدوں کی پہلی اور بعد کی فصلوں میں تناقص اور ناستک عقیدوں کی بڑھتی ہوئی طاقت کی وجہ سے ویدانت میں یہ کوشش کی گئی تھی کہ اپنشدوں

کی تعلیم میں نظم و ترتیب پیدا کی جائے۔

اس امر کی شہادت موجود ہے کہ یہ نظم و ترتیب کئی طریقوں سے عمل میں آئی تھی۔ بادرا ین کے سوتر میں ہی سات ویدانتی اساتذہ کا حوالہ موجود ہے۔ لیکن یہ نہیں معلوم ہے کہ وہ اس کے ہم عصر تھے یا پیشرو تھے۔ وہ ان کے درمیان اساسی نقاط پر اختلاف آرا کا ذکر کرتا ہے مثلاً نجات کی نوعیت۔ اور روحانی سالک کے لیئے سنیاس، کی ضرورت وغیرہ۔ یہاں تک کہ جیو اور برہمہ کی نسبت کے مانند اہم سوال کے متعلق بھی بادرا ین خود اپنے نقطۂ نظر کے علاوہ اور دو طرز خیالات کا ذکر کرتا ہے اور وہ دونوں اپنے عام فلسفیانہ نظریہ میں نہایت اہم اختلاف رکھتے ہیں۔ بنیادی متنازعہ فیہ مسائل پر اس طرح کے اختلافات یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ابتدائی زمانہ سے ہی ویدانتی اساتذہ نے اپنشدوں کی تعلیم کو کئی ایک طریقوں سے سمجھنے کی کوشش کی تھی۔ بادرا ین کی تفسیر تو ان میں سے ایک ہے۔ قرینہ یہ ہے کہ یہ سب سے زیادہ با اثر ہے۔ ویدانت کے تمام جدید مذاہب اگرچہ اہم مسائل میں ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے ہیں لیکن سب کے سب یکساں وثوق کے ساتھ کہتے ہیں کہ وہ بادرا ین کی تعلیم کی بجنسہٖ نمایندگی کرتے ہیں اس کے سوتروں کی یہ انتہائی مختصر اور پر مغز صورت تعبیرات کی ایسی مختلف قسموں کو ممکن بنا دیتی ہے۔ در اصل وہ اپنشدوں سے بھی زیادہ پراسرار ہیں۔ اس لیے ان قدیم رسالوں کی نسبت ان کے معنی کا سمجھنا بہت زیادہ مشکل ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ اہم ترین اساسی مسائل میں بھی تذبذب نظر آتا ہے۔ مثلاً ہم یقیناً نہیں جانتے کہ بادرا ین کے مطابق کائنات نفس برہمہ سے ارتقا پائی ہے یا اس کا محض ایک مظہر ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کبھی 'ویدانت' 'سوتر'، پر ایسی تفسیریں بھی تھیں جو نظری تعلیم اور عملی تربیت کے تحت اپنے تمام اختلافات کے ساتھ ان دونوں خیالات کی تائید کرتی تھیں لیکن شنکر کی تفسیر عظیم جو صرف ثانی الذکر نقطۂ نظر کی تائید کرتی ہے ان تمام پر سبقت لے گئی ہے۔ بعد میں بھاسکر اور یادو پرکاش کے مانند شارحین نے متروک خیالات کو کلی طور پر یا ان کے کچھ حصوں کو تقویت دینے کی کوشش کی تھی۔ لیکن ان کو زیادہ کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔

اگرچہ یہ تعبیرات خدا کے تصور کو تو ترک نہیں کرتیں لیکن وہ برہمہ کو مطلق کے طور پر غور کرنے کی ترجیح دیتی ہیں۔ اس لیے یہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ نمایاں طور پر فلسفیانہ ہیں۔ شنکر کے بعد خاص طور پر "ویدانت سوتر" پر کچھ خالص خدا پرستی کے نقطۂ نظر سے تعبیرات بھی ہوئی ہیں لیکن ان میں بھی وشنو یا شیو کو برترین خدا کے طور پر سمجھنے کی وجہ سے اختلافات پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ رامانج اور مادھوا وشنو کی عظمت کی تائید کرتے ہیں اور شری کنٹھ شیو کو وشنو کے مقابلے میں ترجیح دیتا ہے

ادویت

وحدت الوجود جس کی تعلیم شنکر نے دی ہے بہت قدیم ہے۔ نظری پہلو کے لحاظ سے اس کی اہم ترین امتیازی خصوصیات یہ ہیں۔ (۱) اساسی اور آخری حقیقت کے طور پر نرگن برہمہ کا تصور۔ (۲) نتیجہ کے طور پر مایا کے نظریہ میں اعتقاد۔ (۳) جیو اور برہمہ کا بالکل یکساں ہونا (۴) اور نجات کا تصور جو برہمہ میں جیو کے جذب ہو جانے پر مشتمل ہے اور عملی پہلو کے لحاظ سے وہ مکمل ترک کی حمایت کرتا ہے اس مفہوم میں کہ گیان اور صرف گیان ہی نجات کا ذریعہ ہے۔ اس نظریہ کا قدیم ترین موجود اور محفوظ باضابطہ پیش کش گوڑپاد کی کاریکا سے دستیاب ہوا ہے۔ جس میں ماندوکیہ اپنشد کی تعلیم کا خلاصہ پایا جاتا ہے لیکن درحقیقت وہ ادویت تعلیم کا قابل تعریف خلاصہ پیش کر کے بہت بڑے کام کی تکمیل کرتا ہے۔ شنکر کی تصنیفوں میں ویدانت سوتر کی شرح سب میں زیادہ اہم ترین ہے۔ وہ اپنے اسلوب کی حیرت انگیزی کے لیے اس قدر مشہور ہے جس قدر کہ اپنی دلیلوں کے منطقی استحکام کے لیے۔ وہ اس میں 'وورت واد' کی حمایت کرتا ہے۔ 'وورت واد' سے مراد وہ نظریہ ہے جس میں کائنات کو برہمہ کا مظہر کہا جاتا ہے۔ شنکر ادویت کو مستقل بنیاد پر قایم کرنے سے پیشتر سانکھیہ یا پرکرتی کے ارتقا کے نظریہ کی تردید کرنا اس قدر اہم نہیں سمجھتا جس قدر کہ برہمہ کے ارتقا کے نظریہ (برہمہ پرینام واد) کی تردید کرنا ضروری سمجھتا ہے جس

تصنیف کی شنکر نے تفسیر کی ہے اس میں اکثر وبیشتر سانکھ کا ذکر آنے کی وجہ سے وہ بھی اس مسئلہ پر تفصیل سے غور کرتا ہے۔ اور یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ اپنشدوں کے نظریہ سے بہت زیادہ ہٹا ہوا ہے۔ شنکر کے نِرگن برہمہ کے نظریہ میں اور مادھیمیک شکل کے بودھی تصوریت کے 'شونیہ واد' یا خلاء کے نظریہ میں بظاہر دکھائی دینے والی مماثلت کی وجہ سے کوئی شخص ان دونوں کو بالکل ایک ہی سمجھ سکتا ہے۔ اور نتیجتاً ادوَیت کو اپنشدوں کے خلاف خیال کر سکتا ہے۔ اس لیے شنکر بار بار اس اہمیت کو نمایاں کرتا ہے کہ اس کی تعلیم منفی یا منکرانہ نہیں ہے۔

'ویدانت سوتر' کی شرح کے علاوہ شنکر نے اہم ترین اپنشدوں اور بھگوت گیتا پر بھی شرحیں لکھی ہیں خصوصاً "چھاندوگیہ" اور "برہد ارنیک" اپنشد کی شرحوں میں کئی ایک مسائل پر بحث کی گئی ہے جو برہمہ سوتر کی شرح میں موجود نہیں ہیں اور جو ادویت کے نظریہ کو سمجھنے کے لیے بے حد مفید ہیں۔ ان کے علاوہ ایک "اپدیش سہسری" ہے جو اگرچہ کچھ مختصر اور جامع ہے لیکن اس کے خلاف کا ایک عالیشان بیان پیش کرتی ہے۔ شنکر کے بعد مختلف مفکرین نے اس نظریہ کی تفصیلات میں اس کی بہت کچھ حمایت کی اور اضافہ بھی کیا جس کی وجہ سے اس کے پیرووں میں اختلاف رائے پیدا ہو گیا۔ ایک تو وورن مذہب ہے جس کی قدامت 'پنچ دیپکا' کے کے مساوی ہے۔ پنچ دیپکا شنکر کی شرح کا ایک جزو ہے جس کو اس کے شاگرد پدم پاد نے تصنیف کی تھی اور دوسرا مذہب کچھ عرصہ بعد کا ہے جس کو بھامتی مذہب کہتے ہیں۔ اس کی نمائندگی واچسپتی مشرا نے کی ہے (سنہ ۸۴۱ء)۔ پنچ دیپکا کی تفسیر پرکاش آتمن نے اپنی تصنیف 'وِورن' میں کی ہے جس سے اس پہلے مذہب کا نام پڑ گیا ہے۔ وِورن کے ایک حاشیہ کا نام 'تتو دیپن' ہے جو اکھنڈانند کی تصنیف ہے۔ اس کی تعلیم کا خلاصہ وِدیارنیہ (۱۳۵۰ء) نے کیا ہے جس کا نام وِورن پرمیہ سنگرہ ہے۔ بھامتی کی تشریح املانند (۱۲۵۰ء) نے کی ہے جس کا نام 'کلپ ترو' ہے۔ اور اپیا دکشت سنہ ۱۶۰۰ء) نے اس کی شرح لکھی ہے۔ اس کتاب کا نام "پری مل" ہے۔ سوتر بھاشیہ پر چھوٹی بڑی کئی مختلف تفسیریں ہیں جیسے ادویت آنند کی 'برہمہ ودیا بھرن' (سنہ ۱۴۵۰ء) ایک اور خاص قدر و منزلت کی تصنیف

"آتمتٹ سدھی" مصنفہ و مکیت آتمن (سنہ ۱۰۰۰ء) ہے اس میں خاص طور پر مایا کے نظریہ کے متعلق ذکر کیا گیا ہے اور اس کے بھی بعد کی بنائے مکرآنند مصنف آنند بودھ (سنہ ۱۰۵۰ء) ہے اور ایک رسالہ "پنچ ودش" مصنفہ ودیانند ہے اپیادکشت کی سدھانت لیش سنگرہ خیالات کے ان اختلافات کو بیان کرتی ہے جو اس نظریہ کی کافی وسعت کی وجہ سے صدیوں بعد پیدا ہو گئے تھے۔

دھرم راج ادھورینیدر کی ویدانت پری بھاشا۔ اس نظریہ کا فنی اور باقاعدہ اظہار ہے جو خاص طور پر منطقی اور علمیاتی پہلو کو واضح کرتی ہے۔ اور سدانند کی ویدانت سار (سنہ ۱۵۵۰ء) ادویت فلسفہ کا آسان تعارف ہے۔ خالص بحث سے متعلق اس نظام پر کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں سے سری ہرش کا کھنڈن کھنڈ کھادیہ (سنہ ۱۱۰۰ء) قابل ذکر ہے سری ہرش شاعر کی نظم "نیشِ شدھیہ چرت" اور مدھوسدن سرسوتی (سنہ ۱۶۵۰ء) کی ادویت سدھی، اور اس کی شرح لگھو چندریکا، مصنفہ برہمانند کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ اب اس کا مطالعہ صحیح ویدانتی علم و فضل کے لیے نہایت ضروری ہے۔

عام طور پر اس نظام میں گیان یا علم سے مراد نہ تو باطنی حاسہ کی ورتی یا حالت سمجھنا چاہیے۔ اور نہ بذاتِ خود شعور کو ہی سمجھنا چاہیے بلکہ اس کو تو دونوں کا ایک مرکب سمجھنا چاہیے یعنی یہ ایک ایسی حالت ہے جو ساکش سے فیض پاتی ہے گیان کو اس طرح سمجھنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ اس میں ورتی کا عنصر مشروط اور شعور کا عنصر ازلی اور ابدی ہے جو کہ فی نفسہٖ خود برہمہ ہی ہے اور صرف نظر آنے والی اور غایب ہو جانے والی ورتیوں کے ساتھ ربط و تعلق کے باعث ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تغیر اس کی خاصیت میں داخل ہو گیا ہے۔ لیکن وہ اس سے درحقیقت بے تعلق ہے۔ اس کو ساکش گیان بھی کہا جاتا ہے اس لیے کہ وہ موضوع اور معروض کے تفاعل سے پیدا ہونے والے تجربی علم" ورتی گیان" سے مختلف ہے۔ وہ ہمیشہ اور ہر موقع پر موجود ہے اور یہ خیال کرنا ناممکن ہے کہ وہ کہیں دور ہے۔ وہ ہماری تمام بصارت کا نور ہے اور گہری نیند میں بھی اس کی موجودگی موقوف نہیں ہوتی۔ انتھ کرن بیں ورتی گیان کے علاوہ لذت اور الم کی طرح مشروط تبدیلیاں ہو سکتی ہیں۔ دراصل تمام باطنی کیفیات کو اس کے ظہور کی تنگو

کے طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ نظام اپنے نظریہ میں دوسری تمام کیفیات کو شعور کی کیفیات نہیں سمجھتا۔ اس لیے ان کو ورتی گیان کے ذریعہ ہی جاننا ہوگا۔ اس تفریق کے یہ معنی نہیں جیسے لذت اور الم کا وجود تو ہے لیکن ان کا تجربہ نہیں ہوتا۔ باطنی حاسہ کی کیفیات ہونے کی حیثیت سے چونکہ وہ لازمی طور پر ساکش سے منور ہوتی ہیں۔ اس لیے ظاہر ہوتے ہی ان کا علم ہو جاتا ہے۔ جیسے کہ خود گیان ہے۔ اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ نظریہ ذہن کی باوقوف منزل ارتقا سے دوسری کیفیات کو مختلف سمجھتا ہے یعنی اگر باطنی حاسہ نیند کی طرح کی کیفیات کو چھوڑ کر تمام وقت عمل کرتا رہتا ہے تو ہمیں معلوم ہوگا کہ جیو کبھی بھی ایک ایک گیان کے بغیر نہیں رہ سکتا۔

علم بالواسطہ یا بلاواسطہ ہو سکتا ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ اول الذکر کو میں صرف معروض کے "وہ" کا علم ہوتا ہے۔ لیکن ثانی الذکر میں اس کے "کیا" کا انکشاف بھی ہو جاتا ہے دونوں قسم کے گیان کو یکساں باطنی حاسہ کی "ورتی" کہا جاتا ہے جس میں ساکش محیط کل ہوتا ہے۔ علم جو بلاواسطہ شے کو پیش کرتا ہے اس کو یہاں حس ادراک کے مساوی نہیں سمجھا گیا ہے۔ مثلاً اپنی تجربی ذات کا علم بلاواسطہ ہوتا ہے۔ لیکن یہ کسی حاسہ کو پیش نہیں کرتا۔ اس کے بجائے یہاں ایک وسیع تر اصطلاح "اپروکش" پر کی جاتی ہے یعنی "بالواسطہ نہیں"

علم کے متعلق ویدانت کے نقطۂ نظر سے معلوم ہوتا ہے کہ اشیا دو قسم کی ہیں ایک تو وہ جن کا علم راست حاصل کیا جاتا ہے۔ اور دوسرے وہ جن کا علم راست حاصل نہیں کیا جاتا۔ ان کا تعلق یا تو خارجی کائنات سے ہو سکتا ہے یا وہ اندرونی حاسہ کی کیفیات یا اندازے سے۔ خارجی اشیا، قابل ادراک ہو سکتی ہیں اور نہیں بھی۔ اس کے برعکس باطنی کیفیات جب وہ شرائط تکشفی بخش طور پر پوری کرتی ہیں تو لازمی طور پر بلاواسطہ معلوم کی جاتی ہیں ان دو قسم کی اشیا میں ایک تیسری "شے" کا اضافہ بھی کیا جا سکتا ہے جس کا علم نہ صرف لازمی طور پر بلاواسطہ ہوتا ہے بلکہ ہمیشہ سے ہی اس کا علم اس طرح ہوتا رہا ہے۔ اور یہ ہے تجرباتی "انا" یعنی جیو (اہم پدارتھ) جو بعض وقت اس لقب سے پکارا جاتا ہے۔ اس

میں شک نہیں کہ علم میں اکثر معروض کی جانب توجہ مبذول کی جاتی ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ موضوع اپنے آپ کو بالکل واضح طور پر نہ دکھا سکنے کے باعث اس میں ہمیشہ غیر ظاہر رہتا ہے۔ چونکہ ادویت کے مطابق جیو کبھی بھی ایک نہ ایک گیان کے بغیر نہیں رہتا۔ اس لیے ذات کا شعور تمام تجربہ کی ایک مستقل خصوصیت بن جاتی ہے۔ ذات کے اس مفہوم سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ کس طرح ایک شخص اپنے اور دوسروں کے تجربہ میں فرق محسوس کرنے کے قابل ہے۔ گہری نیند یا بے ہوشی کی حالتوں میں وہ غیر موجود ہوتا ہے۔

خواب اور بیداری کے درمیان بنیادی اختلاف یہ ہے کہ ثانی الذکر میں حاسوں کا اشتراک عمل ہوتا ہے۔ لیکن اول الذکر میں نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ بیداری کے برعکس خواب میں جسم کثیف کے ساتھ ربط و تعلق نہیں ہوتا۔ تاہم خواب میں یہ احساس ہوتا ہے کہ حواس اشتراک عمل کر رہے ہیں۔ اور یہ بھی کہ جسم کثیف موجود ہے۔ لیکن یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ اسی قسم کا ہو جیسے کہ بیداری میں ہوتا ہے۔ ہم ایک ہاتھی کو خواب میں دیکھ سکتے ہیں اور یہ بھی محسوس کر سکتے ہیں کہ ہم اس پر سوار ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ ہمیں یہ تجربہ ہوتا ہے کہ اشیا اس وقت موجود نہیں۔ دراصل خواب پچھلے ارتسامات کی تجدید سے کچھ زیادہ ہوتے ہیں۔ یہ نئی تخلیقیں ہیں۔ بے شک پچھلے تجربہ کے چھوڑے ہوئے ارتسامات کی تجدید ان کے لیے ضروری ہے۔ لیکن اس سے ان کی پوری تشریح فراہم نہیں ہوتی۔ خواب جس حد تک بلا واسطہ تجربہ ہے اس کو بیداری کے مساوی سمجھنا چاہیے۔ اس کے برعکس حافظہ میں ایسی حالت نہیں ہوتی۔ اور اس میں اشیا کا حوالہ ماضی کے وجود کے طور پر بالکل واضح ہوتا ہے لیکن بہر حال خواب کی اشیا کی خاصیت بیداری کے تجربہ کی اشیا سے مختلف سمجھی جاتی ہے۔

اگر خواب میں اندرونی حاسہ اپنے آپ دوسرے حاسوں کی امداد کے بغیر اپنا فرض انجام دیتا ہے تو وہ بھی گہری نیند میں مخفی ہوجاتا ہے۔ جیو کو تشکیل دینے والے دو اجزا میں سے ایک یعنی انتہ کرن اس کے ایک حصہ یا پہلو میں ڈوب جاتا ہے جس کو "اودیا" کہتے ہیں جو انفرادی جیوون کے عوارض کو تشکیل دیتی ہے۔ اس وقت جو قائم رہتا ہے وہ مثبت اودیا ہے۔ جس کو 'کارن شریر' کہا جاتا ہے اور جسم لطیف یا رلنگ شریر

سے مختلف ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ گہری نیند میں موضوع کے طور پر مطلقاً کوئی وجود نہیں ہے اور شعور کی کوئی کیفیت بھی نہیں ہے جیسی کہ بیداری یا خواب میں ہوتی ہے۔ اس کی وجہ سے گہری نیند کا تجربہ بالکل بے نظیر ہو جاتا ہے اگرچہ طبعی ہوتا ہے اور تقریباً عالمگیر طور پر واقع ہوتا ہے۔ اس حالت میں جس کا وجود رہتا ہے وہ ساکش ہے نہ کہ جیو۔ ایسا ساکش جو خود اپنی اودیا سے مربوط ہو جاتا ہے اور جس میں اندرونی حاسہ عارضی طور پر پہلے ہی جذب ہو گیا ہوتا ہے۔ ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ اس حالت میں بھی انفرادیت قائم رہتی ہے۔ لیکن اس وقت کسی انفرادیت اندرونی حاسہ سے اتحاد کے باعث نہیں ہوتی بلکہ اودیا کے ساتھ ساکش کے اتحاد کی وجہ سے ہوتی ہے۔ نیند میں اودیا کا عمل جزوی ہوتا ہے وہ حقیقت کے صحیح امتیاری حاصہ میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے۔ لیکن جیسا کہ بیداری اور خواب میں ہوتا ہے اس کو نام اور روپ کی کثرت میں منقسم نہیں کرتی کیونکہ غیر مسلسل اور باہم خارج کرنے والی ورتیاں وہاں غیر موجود ہوتی ہیں۔ نیند کے تجربہ میں ان دونوں اجزا کا تعلق ظاہر ہوتا ہے یعنی شخصیت کا جاری رہنا اور کثرت کی غیر موجودگی جیسا کہ بعد کی یادتازہ کرنے سے ظاہر کرایا گیا ہے کہ ایک شخص جو سو گیا تھا اس کو کسی چیز کا علم حاصل نہیں ہوا۔ ان تمام باتوں کے علاوہ نیند میں ایک خاص مسرت محسوس ہوتی ہے جو کہ اس نظام کے بنیادی مفروضہ کے مطابق ذات کی خاص ماہیت ہے اور جو تمام طرح کی اندرونی کش مکش کی غیر موجودگی میں نیند میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ یہ خالص مسرت بیدار ہونے کے بعد بھی باقی رہتی ہے جیسا کہ اس سکون کی کیفیت سے ظاہر ہوتا ہے جو تھوڑی دیر کے لیے جاری رہتی ہے۔ لیکن جب انسان دوبارہ اپنی معمولی زندگی کے چکر میں پھنس جاتا ہے تو وہ غائب ہو جاتی ہے۔ نیند کی یہ خصوصیات اس وقت کسی کو معلوم نہیں ہوتیں۔ کیونکہ اندرونی حاسہ کی غیر موجودگی میں کسی علم کا امکان باقی نہیں رہتا خواہ وہ بلا واسطہ ہو یا بالواسطہ۔

علم کے مفہوم کے متعلق معلوم ہوتا ہے کہ صرف دو ہی نقطہ نظر ہیں۔ بدھ کے یوگاچار مذہب کی طرح یا تو اس سے انکار کیا جائے یا اقرار کیا جائے کہ علم ہمیشہ اپنے سے باہر ایک معروض کو بتاتا ہے۔ جہاں علم صحیح ہے وہاں اس سے متعلق شئے کو مان لینا اور جہاں علم غلط ہے وہاں انکار کر دینا خواہ وہ بلا واسطہ ہو یا بالواسطہ۔ یہ بات تو متناقص

بالذات معلوم ہوتی ہے۔ شنکر کے لیے تمام علم معروض کو اس طرح بتاتا ہے جیسے کہ موضوع کو۔ اور ایسا کوئی علم نہیں ہے جو اس دوسرے مفہوم کا اشارہ نہ دیتا ہو۔ جہاں کوئی شے نہیں ہے وہاں کوئی علم بھی نہیں ہے۔ ایک گول مربع اور بانجھ کا لڑکا غیر حقیقی (است) ہیں۔ اس لیے نتیجہ کے طور پر محض زبانی بیان کے علاوہ ان سے کوئی بھی علم حاصل نہیں ہوسکتا۔ لیکن یہ دریافت کیا جاسکتا ہے کہ اگر تمام علم یکساں طور پر ایک معروض کو بتاتا ہے تو التباس کیونکر ہوسکتا ہے۔ لہذا التباس اور معمولی علم میں فرق بالترتیب خارجی شے کے مطابق مافیہ کی موجودگی اور غیر موجودگی کہ وجہ سے نہیں محسوس ہوتا بلکہ شے کی اس خاصیت میں فرق کی وجہ سے ہوتا ہے جو ان میں بتایا جاتا ہے۔ التباس کی اشیا سب کے لیے عام طور پر مشترکہ نہیں ہوتیں کیونکہ ان کی موجودگی کی تصدیق مجموعی تجربہ سے نہیں ہوتی۔ اندھیرے میں کوئی شخص اگر سانپ دیکھتا ہے جہاں صرف رسّی پڑی ہے تو وہ اس کے لیے مخصوص ہے۔ ممکن ہے کہ وہاں دوسروں نے ایسا نہ دیکھا ہو اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس کے لیے شخص یا ذاتی ہے۔ لیکن مشترکہ علم کی اشیا مثلاً تیج مُخ کا سانپ تو عملاتیہ ہوتا ہے کیونکہ اس کا ادراک دوسروں کو بھی ہوتا ہے۔ ان دو قسم کی اشیا میں ایک دوسرا فرق یہ ہے کہ اگرچہ التباس کی شے صرف اس وقت تک رہتی ہے جب تک اس کا علم رہتا ہے۔ نہ کہ اس سے زیادہ وقت تک رہتی نہ کم وقت کے لیے۔ لیکن معمولی علم کی شے بہت زیادہ دیرپا ہوتی ہے۔ ثانی الذکر تو اس کے ادراک کیے جانے سے پیشتر بھی ہوتی ہے۔ اور اس کا ادراک ختم ہو جانے کے بعد بھی برابر قایم رہتا ہے۔ جیسے کہ بعد میں اس کی یاد سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس اول الذکر اسی وقت وجود رکھتی ہے جبکہ ہم اس کا ادراک کرتے ہیں۔ اور جب ہمارا ادراک موقوف ہوجاتا ہے تو وہ بھی باقی نہیں رہتی ایک کو "ویوہارک" یا تجربی کہتے ہیں اور دوسرے کو "پرتی بھاسک" یا اصلی جیسا کہتے ہیں۔

یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ اشیا کو ہم نے ذاتی یا شخصی کہا ہے۔ نہ تو محض تصورات ہیں نہ خالص موضوعی۔ در اصل کوئی شخص شے خیال میں نہیں لائی جاسکتی بجز

اس کے کہ وہ خاص فرد کی محتاج ہو۔ غور طلب بات یہ ہے کہ یہ ذہنی نہیں ہے بلکہ ذہن کا ایک معروض ہے۔ فی الحال ہم صرف اس جانب متوجہ مبذول کرانا چاہتے ہیں کہ مذکورہ بالا بیان کی بنا پر یہ عام عقیدہ کس طرح غلط ہے کہ شنکر روزانہ تجربہ کی اشیا کو جھوٹی اور غیر حقیقی تسلیم کرنے کا دعویٰ کرتا ہے۔ ادراک کرنا۔ اس کے خیال میں وجود رکھنے کے برابر ہے۔ اس تشریح میں ایک خاص خوبی یہ ہے کہ جب التباس واقع ہوتا ہے تو وہ اس کا سبب بتا دیتی ہے۔ اور اس شئے کو جاننے کا واقعہ کہ وہ وہاں اس وقت موجود ہے یہ التباس کے دوسرے نظریوں میں اچھی طرح سمجھایا نہیں جاتا بلکہ اس کی تاویل کر دی جاتی ہے۔

علم کے معروضات کے درمیان اختلاف کی روشنی میں ہم غلطی کی یہ تشریح کر سکتے ہیں کہ وہ اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کہ ایک قضیہ میں اشیا کی مختلف قسموں کو نسبت دی جاتی ہے۔ اس مثال میں کہ "یہ چاندی ہے" (یعنی سیپی) تجربی طور پر صحیح ہے اور چاندی جو اس کے اوپر عاید کی جا رہی ہے صرف بظاہر ایسی معلوم ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں غلطی ایک ناجائز انتقال ہے۔ یا "ادھیاس" ہے جیسا کہ شنکر اپنی مشہور ویدانت سوتر کی تمہید میں بیان کرتا ہے۔ اگرچہ تجربی اور محض دکھائی دینے والے حلقۂ اثر دونوں معروضی ہیں۔ لیکن ہم مذکورہ بالا دلیلوں کے سبب کم حقیقی اس کو سمجھتے ہیں جو کسی شئے پر عائد کیا گیا ہو ایسے علم کا غلط ہونا اس وقت تک سمجھ میں نہیں آتا جب تک کہ ہم اس فرق کو نہ معلوم کریں جو اس میں ان اشیا کو نسبت دینے سے واقع ہوا ہے جب ایک شخص چاندی دیکھ رہا ہے جہاں صرف سیپی موجود ہے۔ وہ اس وقت اس کو غلط نہیں سمجھتا۔ اس کے برعکس وہ یقیناً محسوس کرتا ہے کہ وہ دوسرے کسی علم کی طرح صحیح ہے۔ لیکن جب وہ اس شئے کے نزدیک پہونچتا ہے۔ اس کو اٹھا لیتا ہے۔ اور معلوم کرتا ہے کہ وہ شے بہت ہلکی ہے۔ وہ چاندی نہیں ہو سکتی اور یکدم سمجھ جاتا ہے کہ وہ غلطی پر تھا۔ اس لیے اس کے اس انکشاف کا سبب یہ دوسرا علم ہے جس کا معروض پہلے کی طرح بدل نہیں گیا کیونکہ وہ تجربی قسم کا ہے۔ اب غلطی میں الجھن ہوتی۔ دو حدود میں نسبت کے متعلق یہ بیان کرتا ہے کہ

یہ نسبت عینیت کی نہیں ہوسکتی کیونکہ وجود کی مختلف سطح سے تعلق رکھنے والی اشیا میں کامل اتحاد پیدا نہیں کیا جا سکتا۔ یہ نسبت اختلاف کی بھی نہیں ہوسکتی کیونکہ اس صورت میں ایک ہی قضیہ میں حدود موضوع اور معروض کی طرح دکھائی نہ دے۔ اس لیے یہ نسبت بالکل بے مثال سمجھی جاتی ہے۔ اس کو تادا تمیہ کہتے ہیں اس نسبت کو حقیقی نہیں کہہ سکتے کیونکہ وہ ایسی دو حدود میں ہوتی ہے جو وجود کے دو مختلف طبقات سے تعلق رکھنے والی ہوتی ہیں۔ اس نسبت کو غیر یقینی بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس کا برابر تجربہ ہوتا ہے۔ اس لیے وہ جن اشیا میں نسبت پیدا کرتی ہے ان میں سے ایک کم حقیقی کے طور پر ہے یعنی محض دکھائی دینے والی نہ کہ تجربی۔ ہم مزید یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ نسبت ایسی ہے کہ دونوں میں سے بلند تر نسبتی کی نفی کرنے سے لازمی طور پر کمتر نسبتی کی نفی بھی ہو جاتی ہے۔ لیکن اس کا عکس صحیح نہیں ہو سکتا۔ اگر سیپی کا انکار کیا جاتا ہے تو اس سے چاندی کا انکار نہیں ہوتا لیکن چاندی کی نفی سیپی کے ایجاب سے سمجھ میں آسکتی ہے لہذا ہم اس طرح بیان کر سکتے ہیں کہ وہ چاندی کے دکھاوے کی ایک بنیاد ہے۔

'ادھیاس' کے تصور کی مزید توضیح کرنا ضروری ہے۔ جہاں کہیں ادھیاس ہوتا ہے وہاں وجود کے دو طبقات میں الجھن ہوتی ہے۔ اس واقعہ سے ہم یہ اخذ کرتے ہیں کہ ادھیاس یا التباس لاعلمی کو قبل از قبل فرض کرتا ہے۔ ہم چونکہ سیپی سے غافل ہوتے ہیں اس لیے اس کی بجائے چاندی کو دیکھتے ہیں۔ اس غلطی کی توجیہہ کرنے کے لیے دوسری علتیں بھی ہیں مثلاً چاندی کا گزشتہ تجربہ۔ نظر کا نقص وغیرہ۔ لیکن ہمارے مقصد کے لیے یہ کافی ہے اگر ہم اپنی توجہ جہالت یا اودیا تک محدود رکھیں جو ان میں سب سے اہم ہے۔ اودیا جو صرف اگیان کا دوسرا نام ہے گیان کی طرح یہ دلالت کرتی ہے کہ کوئی شخص چاہیے جس سے اس کا تعلق ہو۔ اور کوئی شئے چاہیے جس سے اس کو منسوب کیا جا سکے۔ علم کا تصور مکمل نہیں ہوتا جب تک کہ ہم یہ نہ بتائیں کہ جاننے والا موضوع کون ہے اور وہ معروض کونسا ہے جس کا علم حاصل کیا جا رہا ہے اس طرح اودیا کی صورت میں اور بھی کوئی شخص

چاہیے جس کی خاصیت اودیا کہی جا سکے۔ اور ایک شے جس کو غلط سمجھا سکے۔ موجودہ
مثال میں وہ شخص جو سیپی کو چاندی سمجھنے کی غلطی کر رہا ہے۔ اس کو اس کا آشریہ کہا
جاتا ہے۔ اور سیپی کو اس کا "وشئے" کہا جاتا ہے۔ اس طرح متعین کی ہوئی اودیا
کو چاندی کی علت قرار دیا جاتا ہے۔ یہ دو طریقوں سے عمل کرتی ہے۔ وہ سیپی ہونے
کے واقعہ کو چھپاتی ہے۔ اور اس کی جگہ پر چاندی کو دکھاتی ہے ایک سیپی کی جگہ
چاندی دکھائی دینے کے لیے سیپی کا چھپانا ضروری شرط ہے۔ ایک چیز کی جگہ
دوسری چیز کو بدل قرار دینے سے پیشتر اس کا اخفا ضروری ہے۔ اس کے دو پہلوؤں
کو بالترتیب "آورن" اور "وکشپ" کہا جاتا ہے۔ اودیا سیپی کو چونکہ بالکل ہی نظر
سے غائب نہیں کرتی ہے اس لیے اس کو فہم کا فقدان یا فکر میں محض خالی جگہ نہیں کہہ سکتے، بلکہ
غلط فہمی کہہ سکتے ہیں۔ اس لیے یہ ایجابی ہے نہ کہ سلبی۔ یہ ودیا کی مخالفت کرتی ہے لیکن
تناقص نہیں اور ودیا کا ہٹنا یا غلطی کے غائب ہونے کی شرط ہے۔ اور یہ تب
ہی ہو سکتا ہے، جب کہ اس شخص میں اور اس شے کے تعلق میں ودیا پیدا ہوتی ہے
وہ ایک خاص فرد اور خاص شئے کا تعلق ہے اور جس میں یہ اودیا اُلجھ جاتی ہے
اور یہی چاندی کی یکتائی کی تشریح کرتی ہے جس کا کہ اس کو سرچشمہ بیان کیا
جاتا ہے۔ اور چونکہ وہ ایک خاص خارجی شے کو اپنی بنیاد کے طور پر رکھتی ہے
اس لیے چاندی جس کا وہ سبب بنتی ہے وہاں مکانی طور پر محدود ہو کر دکھائی
دیتی ہے اور یہ محض کوئی تصور نہیں ہے۔ اور چونکہ وہ ایک خاص شخص کو
"آشریہ" کے طور پر رکھتی ہے اس لیے التباس جو واقع ہوتا ہے صرف اس
شخص کے لیے ہوتا ہے۔ یہی وہ ذاتی خصوصیت ہے جو شخصی اشیا میں اور
تجربی اشیا میں امتیاز پیدا کرتی ہے۔ یہ تجربی اشیا بلاواسطہ مایا سے پیدا ہوتی ہیں۔

ادھیاس کی ایک اور بہت اہم صورت ہے انا یا خودی (اہم پدارتھ)۔ نیائے
ویشیشک یا میمانسا کے مانند دوسرے نظامات اس کو مفرد اور بنیادی وجود سمجھتے
ہیں۔ دراصل ان نظریوں میں اس کو ذات یا آتما کے مساوی سمجھا جاتا ہے۔ لیکن
ادویت کا حامی اس سے انکار کرتا ہے۔ اور اس کو ساکشی اور انتہ کرن کا مرکب
سمجھتا ہے۔ اس مسئلے کی موافقت میں اس کی دو خاص دلیلیں ہیں ایک تو شعور ذات

کا واقعہ ہے کہ اس ایک ذات میں موضوع اور معروض کی مخالف خصوصیتیں بتا کر اس کی مخلوط سیرت کا اظہار کیا جاتا ہے۔ دوسرے نیند کے تجربہ کی یکتائی ہے۔ اگر خودی یا جیو منفرد ہو اور شروع سے آخر تک قائم رہے۔ تو تمام تجربوں میں اس کا تعلق یکساں طور پر دکھائی دیتا۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ نیند کی جس طرح کہ یہاں تعبیر کی گئی ہے اس میں یہ تعلق نظر نہیں آتا۔ اس لیے ہم یہ تشریح کرنے کے لیے مجبور ہیں کہ خودی دو عناصر پر مشتمل ہے ان میں سے ایک یعنی ساکشی یا شاہد تینوں حالتوں میں قائم رہتا ہے لہٰذا ان حالتوں کی خصوصیات اس سے منسوب کی جانی چاہئیں۔ محبت۔ خواہش۔ دکھ، سکھ وغیرہ کا تجربہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ انتہ کرن کام کرتا ہے۔ 'پرمان' ایسے علم کی طرف رہبری کرتا ہے جس کا مافیہ بعد کے تجربہ کے نتیجہ کے طور پر کبھی نہیں بدلتا سیپی کی جگہ چاندی دکھائی دے تو اس کی جانچ کرتے ہی چاندی غائب ہو جاتی ہے۔ لیکن اس طریقۂ عمل سے سیپی غائب نہیں ہوتی۔ اس لیے چاندی کا علم "بھرم" ہے اور سیپی کا علم 'پرما' ہے، یہ صحیح ہے کہ ایک اور نقطۂ نظر سے یہ سیپی بھی ایک دھوکا ثابت ہو سکتی ہے۔ لیکن جب ہم تجربی اشیا کا مقابلہ محض دکھاوے کے ساتھ کر رہے ہیں تو اس بلند تر قسم کا غور و فکر خارج کیا جا سکتا ہے۔ جب ہم سیپی کے علم کو "پرما" کہتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ چاندی کے خلاف وہ اپنی صداقت کے استحقاق کو تجربی زندگی میں شروع سے آخر تک حق بجانب ثابت کرتی ہے، مگر یہ نہیں کہ وہ بنیادی طور پر حقیقی ہے۔ ادویت ان چھ "پرمانوں" کو تسلیم کرتا ہے جس کا ذکر میمانسا کے کمارل مذہب میں کیا گیا ہے۔ اور عام طور پر ان کی تفصیلات سے بھی متفق ہے۔ ان دونوں کے درمیان جن مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے وہ تمام اختلافات لفظی شہادت کے متعلق ہیں۔

۱۔ میمانسا اس خیال کی تردید کرتا ہے کہ وید کبھی کسی سے تصنیف کیے گئے تھے اور نیائے کے حامی اس کو ایشور سے تصنیف ہوئے مانتے ہیں۔ شنکر کی حیثیت اس مسئلہ کے متعلق دوسرے ویدانت کی طرح دونوں کے بیچوں بیچ ہے۔ میمانسا کے حامیوں کے مانند لیکن نیائے۔ ویششک کے حامیوں کے خلاف وہ تسلیم

کرتا ہے کہ وید "اپورشیہ" ہیں ۔ لیکن اس لفظ کی دوبارہ تعریف کرتا ہے یہ بتانے کے لیے کہ یہی نہیں ہے کہ وید ابدی ہے اور اس کا کوئی مصنف نہیں ہے بلکہ وہ ہر ایک 'کلپ' کے آغاز میں دوبارہ تازہ کیا جاتا ہے چونکہ اس کے مضمون میں دخل انداز ہو سکتا ہے اور نہ اس کے الفاظ کی ترتیب کو بدل سکتا ہے ۔ دوسری تصانیف میں جیسے کہ "رگھوسپتی" ہے مصنف جس طرح چاہتا ہے تحریر کرتا ہے ۔ یہاں اس کے برعکس ویدوں کا ناشر اول جو برہما ہے وہی ہر ایک کامل دور کے بعد اس کو تازگی کے ساتھ دہراتا ہے ۔ لیکن بالکل اسی طرح جیسا کہ اس سے پہلے کے دور میں کیا گیا تھا س سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ اس خیال سے بھی وید واجب الوجود ہیں ۔ فرق صرف اتنا ہے کہ یہ وہی وید نہیں ہے جو ہمیشہ ہے ۔ بلکہ بے آغاز زمان کی ابدی اشاعت کی طبع ثانی ہے جس میں کسی تغیر و تبدل یا اضافہ کی گنجائش نہیں ہے ۔

۲۔ کمارل کی پیروی میں شنکر شبد کو وید کے باہر بھی "پرمان" تسلیم کرتا ہے۔ لیکن وہ اس کی مستقل منطقی صحت کو ویدوں میں صرف ہدایتی بیانات تک محدود نہیں کرتا ۔ ادعائی قضایا بھی برابر صحیح ہیں ۔ اس لیے وید کی ماہیت میں لفظی شہادت کے طور پر ایسی کوئی بات نہیں ہے جو برہمہ یا برترین حقیقت کے مانند امر واقع کو بلاواسطہ بحث کرنے سے محروم کیا جا سکے ۔ اس کی وجہ سے تت سوام" کی طرح فقرے جو اپنشدوں میں واقع ہوتے ہیں ۔ یہاں مستقل منطقی قدر و منزلت حاصل کرتے ہیں

تجربہ کی تحلیل ہمیں ایک طرف تو غیر محدود شعور یا روح مطلق کی طرف لے جاتی ہے اور دوسری طرف اشیا کے دو حلقوں کی طرف اس روح سے الگ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتیں ہم اس اصول کو سائنس کی نوعیت کے ذریعہ اخذ کر سکتے ہیں یا وجود کے ان حلقوں کی نوعیت سے ہم ثابت کر سکتے ہیں کہ جس طرح "پرتی بھاسک" درحقیقت "ویوہارک" حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہے اسی طرح "ویوہارک" بھی حقیقت "پارتھک" حقیقت کو بنانے والی ہوتی ہے ۔ اگر ایک ظاہری صورت صرف اس وقت تک ٹکتی ہے جب تک کہ اس کا علم ہوتا رہتا ہے ۔ اور تجربی صورت کے بعد بھی باقی رہتی ہے تو یہ اعلیٰ تر حقیقت زمانہ کے تمام قیود سے بالکل آزاد

ہے ۔ لہٰذا سب مل کر وجود کے تین طبقات ہیں جن میں صرف دو کا تعلق زمانہ سے ہے ۔ اور تیسری لازماً حقیقت "سروپ گیان" ہے ۔ یہی ویدانت کا برہمہ ہے اس اعلیٰ تر حقیقت کا اقرار ایک نئی قسم کی غلطی کا اظہار کرنا ہے ۔ اب تک ہم نے جس کی طرف توجہ مبذول کی ہے اس میں ایک پرتی بھاسک معروضی کو "ویوہارک" معروض پر رکھا جاتا ہے اس کو غلطی کہتے ہیں ۔ لیکن اگر غلطی کو ناجائز نقل و انتقال تصور کیا جائے تو تجربی معروض کو اعلیٰ ترین وجود کے اوپر رکھا جانا بھی غلطی میں شمار ہونا چاہیے ۔ بہر حال یہ ایسی غلطی نہیں ہے جو پہلے کی طرح تجربہ کی دنیا میں واقع ہوتی ہے یہ تو اس کی جڑ میں ہوتی ہے وہ خود خودی کے تصور میں یا جاننے والے موضوع میں مضمر ہوتی ہے کیونکہ اس میں دو متضاد وجود ایک دوسرے کے ساتھ گڈمڈ کر دیے جاتے ہیں ۔ اس وجہ سے وہ ہمارے تمام علم کو اس کے سرچشمہ پر ہی باطل کر دیتی ہے ۔ تمام کائنات جس صورت میں کہ ہم اس کا تجربہ کرتے ہیں اس مابعد الطبیعات تو غلطی کا نتیجہ ہے جہاں تجربی اشیا کو حقیقی سمجھنے کی غلطی عمل میں آرہی ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسا بلند نقطۂ نظر موجود ہے جس کے باعث کہ تجربی اشیا بھی ایک دھوکا یا دکھاوا معلوم ہوتی ہیں ۔ اور اس مفہوم میں ادویت یہ کہتا ہے کہ کائنات صحیح نہیں ہے اور برہمہ ہی واحد حقیقت ہے ۔ چنانچہ اس نظام میں صداقت اور غلطی کا ایک اضافی تصور رہ جاتا ہے ۔ اور کسی علم کے متعلق صحیح یا غلط کہنا بنیادی طور پر غلط ہے جب تک کہ ساتھ ساتھ اس حلقہ اثر کا ذکر نہ کیا جائے جس کے حوالے سے اس کا تصفیہ کیا جا رہا ہے ۔ اس لیے ہم نے اس سے پہلے صداقت کی تعریف تجربی اشیا کو مدنظر رکھ کر وجود کی ایک خاص سطح پر اضافی طور پر کی تھی لیکن حقیقی طور پر یہ صداقت بھی ایک غلطی ہے ہمیں صرف یہ نہ فراموش کرنا چاہیے کہ ادویت کے مطابق ہر ایک غلطی ایک جزوی غلطی ہے ۔ کیونکہ اس میں صداقت کا قلب موجود ہے ۔ مثال کے طور پر چاندی کی صورت میں سیپی سچی حقیقت ہے اور خود سیپی کی صورت میں جب ہم اس کو حقیقی نہیں سمجھتے تو برہمہ وہ اعلیٰ تر حقیقت ہے جس کا یہ ایک ظاہری نمونہ ہے ۔

ادوییت کے وجودیاتی مسئلے کی وضاحت کو اب ہم تھوڑی تفصیل کے اضافہ کے ساتھ بیان کرینگے۔ ایک ہی شے سے مختلف اشخاص میں مختلف بلکہ متضاد خیالات پیدا ہو سکتے ہیں۔ لیکن یہ زندگی کے تعلقات جو افراد کے تجربہ میں نظر آتے ہیں وہ بالکل جداگانہ نہیں ہیں اور جیساکہ ہم معمولی طور پر فرض کرتے ہیں دو یا زیادہ اشخاص کے خواب کی دنیا کے برعکس ان کی ایک مشترکہ بنیاد ہے اس کا نام دنیا ہے اور اسی کو "ایشور سرشت" یا خدائی تخلیق کہتے ہیں۔ اور اس سے ملتی جلتی جو انفرادی شعور کے توسط سے وجود رکھتی ہے اس کو " جیو سرشت " یا انفرادی روح کی تخلیق کہتے ہیں۔ ایسے نقطۂ نظر کا یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ہم روحوں کی کثرت کو تسلیم کرتے ہیں۔ بے شک ہمیں یہ تنقید کرنے میں کوئی امر مانع نہیں ہو سکتا کہ یہ مسئلہ دعوے کو بمنزلہ ثبوت مان لینے کے مساوی ہے۔ لیکن اس کا بدل صرف فلسفہ خودی ہے۔ جو اگرچہ نظریہ کے طور پر ناقابل تردید ہے لیکن فکر کے لیے ناگوار ہے۔ اور فلسفہ کے رنگ میں رنگنے کی تمام کوششوں کو واقعی مہمل ثابت کرتا ہے۔ لہذا جہاں تک ہماری موجودہ بحث کو آگے بڑھاتا ہے ہم روحوں کی کثرت کو بلا ثبوت کے مان لینگے۔ یہ ارواح کے ساتھ ہم عمر ہونے ہیں تجربہ کی عام اشیا سے اختلاف رکھتی ہیں۔ یہ عقیدہ ایسا ہے کہ دوسرے تمام آستک نظامات کے ساتھ ویدانت بھی اس کا حصہ دار ہے۔ چنانچہ فرض کی ہوئی غیر محدود جیوؤں کی تعداد میں ہر ایک جیو زمانہ کی ابتدا سے ہی موجود ہے یعنی ' انادی ' ہے۔ تجربی عالم خارجی جس کی تصدیق مجموعی تجربہ سے ہوتی ہے۔ وہ وحدت اور کثرت دونوں کو پیش کرتی ہے۔ اس میں مختلف اور تبدیل پذیر عناصر کے ساتھ ایک مشترک اور دیرپا قائم عنصر موجود ہے۔ اس کو ایک منتظم کل بھی کہہ سکتے ہیں اس لیے کہ اس میں ایک علتی ترتیب کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کا ایک مقصد بھی واضح ہوتا ہے اس لحاظ سے کہ اس کی ایک اخلاقیاتی لزوم کے اختیار میں ہوتی ہے۔ اس کے اندر ایسے مادی اور اخلاقی ترتیب کے نشانات بالکل قطعی نہیں ہیں۔ لیکن اہم واقعہ یہ ہے کہ وہ علم کی ترقی اور انسانی اداروں کی نشو و نما کے ساتھ بہت وسیع اور وسیع تر ہو جاتے ہیں جب ایک مرتبہ عالم خارجی کی کائناتی سیرت کو تسلیم کر لیا جاتا

ہے نیز ہم اس کا سراغ ایک ایسے ماخذ سے لگاتے ہیں جو اگر چہ مفرد ہو جاتا ہے
لیکن تمام پہلوؤں کی توجیہہ کرتا ہے ۔ اس ماخذ یا علّت اوّل کو مایا کہتے ہیں جو
ہمارے لیے مادی کائنات کی یک جہتی کی سیرت کے نشان کے طور پر ہے ۔ کثرت
تو صرف اس میں منحصر ہے اگر چہ اس سے نشو نما پانے والے معروضی کائنات
میں وہ بالکل واضح ہو جاتی ہے ۔ لیکن مایا اور اس کی پیداوار میں ایک اہم
فرق یہ ہے کہ تمام پیداوار اشیا کی ابتدا ایک نہ ایک وقت میں ہوتی ہے
جیسا کہ پیداوار کے نام سے ہی معلوم ہوتا ہے ۔ لیکن مایا علّت اول کی وجہ
سے ظاہر ہے کہ ایسی ابتدا نہیں رکھتی ۔ اس لیے یہ بھی جیووں کی طرح انادی
ہے ۔ جیو اور مایا اس طرح ایک نئے قسم کے وجود کی شکل اختیار کرتے ہیں ۔
اور تمام معمولی اشیا سے مختلف ہیں، جو زمانہ میں قید ہیں ۔ تاہم اس بیان میں
اتنا اضافہ اور کرنا چاہیے کہ برہمہ یا حقیقت مطلق کی طرح یہ جیو اور مایا زمانے
سے بالکل بے تعلق نہیں ہیں ۔

یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ تجربی اشیا کا حلقہ انفرادی شعور سے علیٰحدہ ہے
اس کے مطابق جو کچھ موجود ہے وہ اگر خود ذہن نہیں ہے تو کم از کم ذہن کے لیے
ہونا چاہیے اور کسی نہ کسی شعور کا پابند ہونا چاہیے ورنہ یہ بیان کہ وہ موجود ہے
بے معنی ہو جائیگا ۔ ایسا سب کو سنبھالنے والا شعور تسلیم کر لینے کے بعد یہ دیکھنا
آسان ہو جاتا ہے کہ اس کو کن شرائط کی تکمیل کرنی چاہیے ۔ اس کو کم از کم اس
وقت تک باقی رہنا چاہیے جب تک کہ کائنات اپنی علت اور معلول کی صورت
میں باقی رہتی ہے ۔ یعنی اس کو "انادی" ہونا چاہیے ۔ وہ جیو کے ماخذ کوئی محدود
شعور نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کو تو کُل کائنات کے مافیہ کا علم ہونا چاہیے صرف
یہی نہیں بلکہ جو کچھ اس کو معلوم ہے وہ بلاواسطہ اور صحیح طور پر معلوم ہونا
چاہیے ۔ کیونکہ غلطی اور بالواسطہ علم جو ایک نہ ایک تجدید کا اشارہ کرتے ہیں
ہمارے مفروضہ کے مطابق اس شعور کی صورت سے بالکل خارج کر دیے گئے
ہیں ۔ مطلب یہ ہے کہ اس کا تجزیہ بلاواسطہ مکمل اور صحیح ہونا چاہیے ۔ یہ
کائناتی موضوع جیسا کہ اس کا نام دیا گیا ہے یہی ادویت کا "ایشور" ہے جس کے

لیے کُل وجود ایک معروض کے طور پر ہے۔ مایا اور جیو کے ساتھ یہ ایک تیسرا انادی وجود ہے۔ یہاں ہم ایک سہ گونہ حقیقت پاتے ہیں جو تمام فلسفہ اور مذہب کے مضمون کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

اب ہم مختصراً ان ہستیوں کی نوعیت کو بیان کریں گے جو اگرچہ تجربی کائنات سے مختلف نہیں ہیں لیکن اپنے خاص رتبہ پر قایم رہتی ہیں۔

(۱) جیو ـــــ یہ تجربی ذات ہے۔ وہ کثیر التعداد ہیں اور ہر ایک اپنی ایک خصوصیت رکھتا ہے۔ اور متعدد طریقوں پر اپنی جماعت کے باقی افراد سے اتفاق رکھتا ہے۔ وہ کائنات میں روحانی عنصر کی نمایندگی کرتا ہے۔ لیکن روحانی عنصر کے طور پر یہ اپنے آپ اکیلا نظر نہیں آتا بلکہ ہمیشہ انتہ کون کے مانند جسمانی ملحقات کے ربط وتعلق سے نظر آتا ہے بہرحال اس کی ذاتی شریک کار 'اودیا' جو مایا کا وہ حصّہ ہے جس کا تعلق افراد سے ہے۔ اور جو ایشور کی ملحقہ ہے۔ جس طرح کل کائنات مایا کا ایک معلول ہے۔ اس طرح کائنات کے حصّے جو انفرادی روح کے کثیف اور لطیف اجسام کو تشکیل دیتے ہیں۔ وہ بھی اس خاص روح کی اودیا کے معلومات خیال کیے جاتے ہیں۔ دراصل ایشور اور عالم خارجی کا علاقہ بالکل اسی طرح متوازی ہے جس طرح جیو اور اسکی جسمانی ساخت کا ہے۔ کائناتی اور انفرادی لوازمات کے خیال کو چھوڑ کر جیو اور ایشور ایک ہی ہیں یا زیادہ صحیح معنی میں مختلف نہیں ہیں۔ اور یہی "تت توام" اس کی اہمیت ہے۔ جن جیبوں کو ہم نے کثیر التعداد فرض کیا ہے وہ صرف تجربی ہونے کے نتیجہ کے طور پر ایسے ہیں۔ اور انفرادیت جو ان کو مخصوص کرتی ہے اس کا سبب لواحق ہیں جیسے جسم اور حواس۔ اصل میں دونوں ایک ہی ہیں اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک جیو اور برترین حقیقت یکساں ہیں۔

(۲) مایا ـــــ مادی کائنات کی یہ علت ہے اور نتیجتاً سانکھیہ یوگ کی پرکرتی کے مطابق ہے۔ لیکن دونوں میں اہم اختلافات بھی ہیں۔ اور مابعد الطبیعاتی طور پر یہ ایک دوسرے سے بہت دور ہیں۔ اس سے نہ صرف عضوی اجسام وجود میں آتے ہیں بلکہ تمام مادی فطرت جو اشیا مایا سے پیدا ہوتی ہیں ان کو

ہم عام طور پر حقیقی سمجھتے ہیں۔ لیکن سچ تو یہ ہے کہ نہ ان کو ست کہہ سکتے ہیں نہ است۔ ہمیں ان کا علم ہوتا ہے اس لیے اس حد تک کسی طرح بھی وہ است نہیں کہلا سکیتں۔ کیونکہ غیر مشروط طور پر غیر حقیقی تو صرف خرگوش کے سینگ کی طرح محض لفظ ہی لفظ ہوتے ہیں۔ ان کو حق بجانب بھی ست نہیں کہہ سکتے کیونکہ وہ جڑ یا معروض کی شکل کی ہیں۔ اس لیے وہ اپنے وجود کے لیے روح کی بالکل محتاج ہیں۔ حقیقی یا غیر حقیقی کے طور پر ان کی کوئی آخری جماعت بندی نہ ہو سکنے کی امتیازی خصوصیت تجربہ کی تمام اشیا کو بے نظیر بنا دیتی ہے۔ اور یہی کیفیت ان کی علت مایا میں قدرتاً پائی جاتی ہے۔ نہ وہ کچھ ہیں نہ نہیں۔ اس لیے ان کو "متھیا" کہا جاتا ہے، وہ غیر حقیقی نہیں ہیں جس طرح کہ اس نظریہ کے نکتہ چیں عام طور پر خیال کرتے ہیں۔ بات صرف اتنی ہے کہ وہ قطعی بنیادی نہیں ہیں۔ یا دوسرے الفاظ میں ان کی حقیقت اضافی ہے۔ اور اگر برہمہ کی اعلیٰ ترین حقیقت سے مقابلہ کیا جائے تو ان کو ایک دکھاوا کہا جا سکتا ہے۔ ایسی اشیا کو پیدا کرنے میں مایا اودیا سے مشابہت رکھتی ہے جو معمولی دھوکوں کا سرچشمہ ہے۔ اس لیے اس کو کائناتی التباس کے ماخذ کے طور پر بیان کیا جاتا ہے۔ اس خیال سے وہ سانکھیہ یوگ کی "پرکرتی" سے مختلف ہے جس کو پورے مفہوم میں حقیقی کہا جاتا ہے۔

(۳) الیشور ــــ مایا کو ہم نے مادی کائنات کے ماخذ کے طور پر بیان کیا ہے لیکن یہ ماخذ کائناتی سا کشی کا بالکل محتاج ہونے کے باعث بذات خود کوئی کام نہیں کر سکتا اس لیے اصل میں کائنات میں لانے کے لیے دو عناصر کو شمار میں لانا چاہیے۔ یہاں ہمیں سانکھ یوگ سے ایک اور اختلاف کا پتہ چلتا ہے جہاں فرض کیا جاتا ہے کہ خود پرکرتی میں ضرورت کے مطابق اپنے آپ اسی حرکت کی قوت ودیعت ہے کہ تمام مادی کائنات کو ظہور میں لا سکے۔ لیکن ادویت کا ایشور تو اس مرکب صورت میں عالم خارجی کی علت ہے یا اس کو مایا کے ساتھ والی روح بھی کہہ سکتے ہیں۔ یا جیسا کہ کسی قدر مختلف طور پر بیان کیا جاتا ہے کہ مایا ایشور میں ایک بالقوۃ طاقت کے طور پر ہے جس کے ذریعہ ایشور

نام اور صورت کی جداگانہ قسموں کے ساتھ معروضی کائنات کو ظہور میں لاتا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ کثرت کی حقیقت کو سمجھتا رہتا ہے تاکہ بنیادی وحدت کو کبھی فراموش نہ کرے جیسا کہ ہم کرتے ہیں۔ اگرچہ ایشور سے برآمد ہونے والی کائنات کے اطراف نہیں ہے لیکن اس کے اندر ہے۔ اس طاقت کا استعمال "دوسرے" کے مفہوم کو پیدا کرنے کا باعث ہوتا ہے۔ اس لیے مایا کو شعور ذات یا تعین ذات کا اصول خیال کیا جاتا ہے وہ ایک ایسے امتیاز کا اضافہ کرتا ہے جہاں حقیقت میں کوئی امتیاز نہیں۔ اس اعتبار سے مایا کو کائنات کا ماخذ نہیں کہہ سکتے ہیں۔ اسی قسم کی دلیلوں سے جو معمولی التباس کے ماخذ یعنی اودیا کے متوازی تصور کی تشریح کے لیے یہاں پیش کی جاتی ہیں۔ مایا یا کائناتی التباس کے اصول کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ گیان کی نفی سے بھی کچھ بڑھ کر ہے۔ یہ امر واقعہ کہ وہ مرئی کائنات کی علت کے طور پر کام میں آتی ہے یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ وہ اس حد تک ایجابی ہے۔ اس کے علاوہ اودیا کی تمثیل پر یہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ "آورن" اور "وکشیپ" کی دو طاقتیں رکھتی ہے۔ وکشیپ کے پہلو میں وہ نام اور صورتوں کے مجموعہ کو شکل پذیر کر کے عالم خارجی کو تشکیل دیتی ہے۔ اور آورن کے عمل سے وجود کی وحدت کو تاریک بنا دیتی ہے۔ لیکن چونکہ وہ وحدت ایشور سے کبھی چھپی نہیں رہتی۔ اس لیے مایا کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے ایشور کے آگے بے بس ہو جاتی ہے۔ فطری قوت و روح کو ایشور سے چھپا نہیں سکتی۔ اس کی وجہ سے جیو اور ایشور کے درمیان ایک وسیع خلیج تیار ہو جاتی ہے۔ دراصل اس سے ایک کی قید اور دوسرے کی آزادی کی توجیہہ ہوتی ہے۔ اس طاقت کی وجہ سے جس سے مایا اودیا کے آورن کا پہلو جیو پر قابو حاصل کر لیتا ہے جیو محض کثرت کی قطعیت پر یقین کر لیتا ہے۔ یہ یقین اور عالم خارجی کا جزوی خیال ہی ان تمام برائیوں کی جڑ ہے جس میں وہ مبتلا ہے۔ وہ اپنے کو اور اپنی جسمانی ساخت کو جس سے وہ بندھا ہوا ہے یا ایک سمجھتا ہے اور باقی تمام حقیقت کو اپنے سے بالکل خارج سمجھتا ہے۔ اس کے ایک ادنیٰ حصے کے لیے خواہش اور نفرت پیدا کر لیتا ہے۔ اور باقی کے لیے بے اعتنائی کا انداز اختیار کر لیتا ہے۔

اس کے برعکس ایشور کی صورت میں ہمارے معروضہ کے مطابق نہ کسی شئے کو ترجیح دینا ممکن ہے نہ کسی شئے کو خارج کر دینا ممکن ہے ۔ وہ اپنے کو تمام کائنات سے متحد کر لیتا ہے اور یہ اتحاد ذات اور غیر ذات کے کسی انتظار کی وجہ سے نہیں ہوتا جیسا کہ جیو اور اس کی جسمانی ساخت کی صورت میں ہوتا ہے بلکہ دونوں کی صحیح ماہیت کے مسلسل تحقق کا ماحصل ہوتا ہے ۔ اخلاقیات کا نصب العین جیسا کہ ادویت میں خیال کیا جاتا ہے سرسری طور پر یہ ہے کہ بتدریج جیو کی تنگ خیالی کو بدل کر کائناتی ذات کے طور پر قایم کیا جائے جس کے اغراض و مقاصد کائنات کے اغراض سے منطبق ہو جائیں ۔ 'میرے' اور 'تیرے' کے خیالات صرف ادنیٰ ذہنوں میں وزن رکھتے ہیں ۔ اس کے برعکس ایک دریا دل کے لیے ساری کائنات ایک واحد کنبہ کے طور پر ہے ۔

ایسا تصور قدرتاً ایک دوسرے علم حضوری کو پیدا کرتا ہے ۔ اس لیے اس کو نہ صرف ایشور یا مالک کے طور پر بیان کیا جاتا ہے بلکہ "سگن" برہمہ" ہی کہا جاتا ہے ۔ اول الذکر چونکہ شخص ہے اس لیے اس کو ادویت مذہب کے نصب العین کے طور پر تسلیم کیا جا سکتا ہے جو عالم کل اور قادر مطلق خدا کا قایم مقام ہوتا ہے اور جو اس کائنات کا خالق ۔ محافظ اور برباد کرنے والا ہے ۔ اور ثانی الذکر چونکہ ایسا نہیں ہے اس لیے اس کو ادویت فلسفہ کے نصب العین کے طور پر تسلیم کیا جاتا ہے ۔ وہ واجب الوجود کا قایم مقام ہے جو نظام کائنات کی اس طرح تشریح کرتا ہے جیسی کہ وہ ہے ۔ جب ہم اس کائنات کا خیال اس اعلیٰ ترین موضوع کے تعلق سے کرتے ہیں تو دو کی بجائے صرف ایک ہی قسم کی حقیقت باقی رہ جاتی ہے جیسی کہ جیو کی صورت میں پائی جاتی ہیں اور وہ منظہری یا پرتی بھاسک قسم کی ہے چونکہ مفروضہ کی رو سے جو کچھ موجود ہے اس کا علم ایشور کو ہے اور اس کا کوئی حصہ اس وقت سے زیادہ دیر تک باقی نہیں رہ سکتا جس دوران میں کہ اس کا تجربہ ہو رہا ہے اس معنی میں ایشور کو ایک ابدی اور لامتناہی خواب دیکھنے والا بیان کیا جا سکتا ہے ۔ لیکن ہمیں یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ اس کو دھوکا ہو رہا ہے ۔ دھوکا کھانا اس وقت ممکن تھا اگر وہ اپنے ساتھ معروضی کائنات کی عینیت کا تحقق نہ

کیا ہوتا ۔ یا صداقت کا کوئی پہلو اس کے لیے بغیر انکشاف کے رہ جاتا ۔ ایشور کے عالم خارجی کو پرتی بھاسک کہنے کے یہ معنی ہیں کہ اس کی وحدت کا چونکہ خود اس کے ساتھ ہمیشہ سے تعلق ہو چکا ہے اس لیے تمام کثرت بجنسہٖ اس کو محض ایک مجرد تصور معلوم ہوتی ہے ۔ جب کہ بعض نکتہ چین یہ کہتے ہیں کہ شنکر کے مطابق معروضی کائنات غیر حقیقی ہے تو وہ ایک طرف تو ایشور اور عالمِ خارجی کی نسبت اور دوسری طرف جیو اور عالم خارجی کی نسبت کے اسی فرق کو نظر انداز کر جاتے ہیں ۔ اس میں شک نہیں کہ ایشور کے لیے یہ ایک دکھاوا ہے لیکن ہمارے لیے نہیں جو اس کی وحدت کو اپنے ساتھ متحقق نہیں کیے ہیں ۔ جب تک ہم اس طرح کرنے کے قابل نہیں ہوئے ہیں اور اپنی زندگی کو اپنے نئے یقینیات کا آئینہ دار نہیں بنا لیا ہے ۔ ہمیں چاہیے کہ اس کو حقیقی سمجھتے رہیں خواہ اس کی اساسی فطرت کچھ بھی ہو ۔

یہ ہمیں ادویت کی بنیادی ہستیاں جن پر تجربی نقطۂ نظر سے غور کیا گیا ہے ان کی کائناتی تفصیلات میں داخل ہونے کی ضرورت اس لیے نہیں ہے کہ وہ عملاً وہی ہیں جن کا ذکر اپنشدوں کے باب میں کیا جا چکا ہے ۔ مذکورہ بالا بیان سے صاف ظاہر ہے کہ یہ ہستیاں مختلف الاصل نہیں ہیں ۔ ان میں باہمی تعلق ہے ۔ اور یہ سب مل کر ایسے نظام کی ترتیب دیتے ہیں جس کو اپنی سیرت میں تو قوت محرکہ رکھنے والا کہا جاتا ہے کیونکہ اس میں زمانہ بھی شامل ہے ۔ اب غور طلب سوال یہ ہے کہ کیا ایسا تصور کافی تشفی بخش ہے کہ ناقابل تغیر اور فیصلہ کن ثابت ہو سکے ادویت کا فیصلہ یہ ہے کہ یہ نہیں ہے ۔ خواہ ہم کسی عملی مذہب کے نقطۂ نظر سے غور کریں یا تحقیقاتی فلسفہ کے نقطۂ نظر سے ۔

ا ۔ چنانچہ اس کو خدا پرستی کے نصب العین کی نمایندگی کرنے والے کی طرح مطالعہ کرنے میں بڑی مشکل یہ ہے کہ خدا کی منزلت اور طاقت کو کس طرح عالم خارجی میں جسمانی اور اخلاقی موجودگی کے ساتھ مطابق کیا جائے ۔ اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ برائی موجود ہے وہ صرف ہمارے نقطۂ نظر سے ہے نہ کہ خدا یا ایشور کے نقطۂ نظر سے، تب بھی خدا پرستی کی حیثیت پورے طور پر قابل فہم نہیں ہوتی مثلاً

ہم یہ نہیں سمجھ سکتے کہ خدا نے اس کائنات کی تخلیق کیوں کی ہے۔ اس کے ساتھ کسی محرک کو منسوب کرنے سے تو یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ اس کو بھی کوئی مقصد حاصل کرنا ہے۔ اور اس سے اس کے کمال اور کلی استعداد پر اعتراض ہو سکے گا۔ اگر محرک سے انکار کر دیا جائے اور تخلیق کے کام کو اس کی ذاتی فطرت یا اس کے اندر کسی یکایک ہیجان سے منسوب کیا جائے تو خدا گھٹ کر محض ایک بلا ارادہ مشین کے طور پر رہ جائے گا۔ یا متلون مزاجی اس کی ایک صفت قرار پائے گی۔ دونوں صورتوں میں اس کے مفروضہ علم کل کو گھٹا کر ایک مصالحت کرنی ہوگی۔ ادویت میں بھی ایسی مشکلات کے حل موجود ہیں جیسے کہ عام طور پر خدا پرستی کے نظریوں میں پائے جاتے ہیں۔ انسان کے ساتھ خدا کے طریقوں کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش مذہبی ذہن کو متاثر کیے بغیر نہیں رہتی لیکن شنکر اظہار رائے کرتا ہے کہ یہ قطعی فیصلہ کن نہیں ہیں کیونکہ ان کا تعلق اودیا پر منحصر نام اور صورتوں کے عالم خارجی سے ہے۔ دوسرے الفاظ میں ایسے حل ہمیں اصول نسبت کے حلقہ سے باندھے رکھتے ہیں۔ اور چونکہ ہم جنس کا جوہر اپنے سے ماورا اس کی مکمل تشریح کو بتاتا ہوتا ہے۔ اس لیے خدا پرستی کے تصور کو قطعی اور فیصلہ کن نہیں سمجھا جا سکتا۔

۲۔ جب ہم اس کو فلسفیانہ مطلق کے طور پر سمجھتے ہیں تو بھی وہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ مثلاً وہ نسبت جو اس کے مختلف اجزا کو ایک نظام میں تشکیل دیتی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ اس کی جانچ کی جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ واقعی قابلِ فہم نہیں ہے۔ پہلے ہم ان ہی جیووں کے مقام پر غور کریں گے۔ کیونکہ اس نظریہ کے مطابق جیووں کی ابتدا نہیں ہوتی۔ اور وہ خود سگن برہمہ کی طرح انادی ہیں۔ اس لیے ان کے درمیان نسبت بھی ہونی چاہیے۔ اتنا تو یقین ہے۔ لیکن اس نسبت کی نوعیت کیا ہے۔ یہ عینیت تو ہے نہیں۔ کیونکہ سگن برہمہ تو کسی ایک بھی جزوی تجربہ رکھنے والے جیو کی طرح نہیں ہو سکتا۔ نہ اس کو ان سب کا مجموعہ خیال کیا جا سکتا ہے، کیونکہ وہ تو انفرادی تجربوں کا ایک مجموعہ پیش کرے گا نہ کہ مکمل تجربہ۔ اور مکمل تجربہ ہی اس کی بنیاد کے طور پر کل کائنات کی تشریح کے لیے مفید مطلب ہے

یعنی ہم سگن برہمہ کی عینیت نہ کسی ایک جیو سے قائم کر سکتے ہیں۔ نہ ان کے مجموعہ سے اور ان جیووں سے بالکل مختلف سمجھنا یا ان سے باہر سمجھنا اور بھی ناممکن ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ان دونوں کے درمیان وہ گہرا تعلق نہ ہو سکے گا جو ایک کل کو ایک نظام کے طور پر بیان کرنے میں اشارہ ملتا ہے۔ سگن برہمہ اور اس سے برآمد ہونے والی مادی کائنات کی نسبت کے بارے میں بھی اسی طرح کی دلیل کا اطلاق ہوتا ہے۔ صرف چونکہ جیوون کے برعکس مادی کائنات ایک پیداوار ہونے کے باعث اس کی ابتدا ہوتی ہے۔ اس لیے اس نسبت کو انادی نہیں کہہ سکتے۔ اس نسبت کو عینیت بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ معلول اس حیثیت سے بالکل وہی نہیں ہو سکتا جو علت ہے۔ نہ وہ نسبت اختلاف کی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں یہ دونوں علت اور معلول نہیں ہو سکتے۔

ہمیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زیر بحث نسبت "اختلاف میں عینیت" کی ہے۔ لیکن ادویت کے مطابق ایسا تصوّرات خود متناقض بالذات ہے۔ جب دو اشیا واقعی مختلف ہیں تو ایک ہی نہیں ہو سکتیں۔ تناقض کے دونوں طرفین کو صحیح تسلیم نہیں کیا جا سکتا لیکن یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر ایسا ہو تو اس نقص کی تصدیق تجربہ سے ہو سکتی ہے۔ اور چونکہ تجربہ ہی صرف ہمارا رہبر ہے۔ اس لیے ہمیں اس سے متفق ہونا چاہیے۔ اس طرح کی حجت ادویت کے حامی کو فکر سے انکار کے مانند معلوم ہوتی ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ اشیا کی صداقت کو متعین کرنے کے لیے ہم بالآخر تجربہ کے محتاج ہیں۔ لیکن جب تجربہ ایک محسوس تناقض بالذات پر منتج ہوتا ہے تو وہ تجربہ کے مفہوم کی دوبارہ جانچ کرنے کے حق کو چھوڑ نہیں دیتا۔ بلکہ اگر ممکن ہو تو اس کی ایک نئی تشریح کی تلاش کرتا ہے۔ تجربہ کے مقدمات محض اس لیے کہ وہ اس طرح واقع ہوئے ہیں ہمیں مجبور نہیں کرتے کہ تمام حالات میں ہم انھیں منطقی حقیقتوں کی طرح تسلیم کر لیں۔ مزید براں بحث کی خاطر یہ فرض کیا جا سکتا ہے جبکہ اس کے متعلق مفکرین متفق ہیں۔ لیکن مسئلہ زیر بحث وہ نہیں ہے جس کے بارے میں اتفاق رائے پایا جاتا ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ ایسے حالات میں وجودیاتی نیائے کا حامی "سموائے" کی تو ایجاد نسبت کو اصول موضوعہ کے طور پر مانتا ہے اس خیال سے کہ حقیقی کو متناقض بالذات تسلیم کرنے کے لزوم سے احتراز کیا جائے۔ اس لیے عام طور پر تجربہ کے فیصلے کے متعلق ہم جو چاہیں

وہ نقطہ خیال اختیار کر سکتے ہیں۔ لیکن کسی طرح موجودہ مسئلہ ایسا نہیں ہے کہ بغیر جانچ کے تسلیم کیا جا سکے۔

اسی وجہ سے ادویت کا حامی خیال کرتا ہے کہ سگن برہمہ اور اس کے ترکیبی اجزا کے درمیان ایک بے نظیر نسبت ہے وہ نسبت نہ عینیت ہے نہ اختلاف ہے اور نہ اختلاف میں عینیت ہے لہٰذا سگن برہمہ کا تصور ادھیاس کو شامل کرتا ہے۔ اور ایشور کے تصور کے مانند یہ بھی اساس نہیں سمجھا جاتا۔ یا دوسرے طریقہ سے اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ سگن برہمہ کے اندر محض حقیقت ہی شامل نہیں ہے بلکہ ظاہری نام اور روپ بھی جو حقیقی سے کچھ کم درجہ کا ہے۔ اس میں حقیقت کا عنصر ہی ادویت کی اساس ہے۔ بڑی احتیاط کے ساتھ اس امر کو ذہن نشین کرنا چاہیے کہ یہ حقیقت محض وہ وحدت نہیں ہے جو کائنات کی کثرت میں چھپی ہوئی رہتی ہے۔ اس لیے کہ وحدت اور کثرت دونوں ایک دوسرے سے اضافی نسبت رکھتے ہیں۔ اور یہ ناممکن ہے کہ ایک کو حقیقت کے طور پر قائم رکھا جائے اور دوسرے کو نام و روپ کے طور پر مسترد کر دیا جائے۔ دونوں میں یکساں ظہورات ہیں۔ اور ادویت کی اساس وہ ہے جو ان سب سے ماورا ہے۔ اور ان کی غیر مظہری بنیاد ہے۔ اس وجہ سے شنکر نے اپنے نظریہ کو ادویت یا غیر ثنویت کہا ہے نہ کہ وحدت (ایکیہ)۔ ایک تبدیل پذیر برہمہ کو بنیاد کے طور پر تسلیم کرنے سے انکار کر کے شنکر نے اپنے نظریہ کو دوسرے ویدانتیوں کے برہمہ پرینام واد سے ممیز کر لیا ہے جن کے مطابق مادی کائنات اور جیو دونوں برہمہ سے واقعی طور پر برآمد ہوتے ہیں شنکر کے مطابق برہمہ اس مفہوم میں ارتقا نہیں پاتا بلکہ تمام نام اور روپ کا سبب بنتا ہے۔ جو اگرچہ اس پر اپنا بالکل انحصار رکھتے ہیں لیکن اس پر ان کا اثر کبھی مرتب نہیں ہوتا جس طرح کہ چاندی سیپی کی وجہ سے نظر آتی ہے لیکن اس کی صورت کا کوئی اثر سیپی نہیں پڑتا چنانچہ وہ نظریہ علت و معلول کا ایک نیا نقطہ نظر پیش کرتا ہے جو پرینام واد اور آرمبھ واد دونوں سے مختلف ہے جن سے ہم واقف ہیں۔ اس کے مطابق علت اپنے اندر کسی قسم کی تبدیلی لائے بغیر ہی معلول کو پیدا کرتی ہے۔ اس کو وورت واد یا مظہری نشوونما کا نظریہ کہتے ہیں اس نظریہ کی روشنی میں برہمہ ہی کائنات کے طور پر دکھائی دیتا ہے جیسا کہ کہا گیا ہے کہ وہ ایک اصول کے طور پر ہے اور زمان و مکان کی سطح پر کائنات

کو اس کا ترجمہ سمجھا جاتا ہے۔ اور اپنے برہمہ وجود کے لیے کائنات کا اسی طرح محتاج نہیں
جس طرح ایک اصل تصنیف اپنے توجیہ کی بالکل محتاج نہیں ہوتی۔ دوسرے طریقہ پر
اسی کو مایا کا نظریہ کہتے ہیں۔ اگرچہ یہ نظریہ یہاں قدرتی طور پر تفصیلات کے موضوع میں
کافی ترقی کا اظہار کرتا ہے لیکن اس کی متعین بنیاد اپنشدوں پر ہے۔ یہ اعتراض درحقیقت
بے بنیاد ہے کہ وہ ویدانت کے لیے اجنبی ہے۔ اپنشد کی اصطلاح میں ادویت صرف
نام اور روپ سے انکار کرتا ہے۔ لیکن اس سے انکار نہیں کرتا جس کے بھیس میں
یہ نظر آتا ہے۔ یا جیسا کہ ایک قدیم مصنف نے اظہار رائے کیا ہے کہ ادویت جہاں بھید
یا فرق کی نفی کرتا ہے۔ وہاں، ماد ھیہ میک، نفی بھی کرتا ہے اور فرق بھی محسوس کرتا
ہے۔ اس کے علاوہ یہ محض دعوئے نہیں ہے بلکہ تجربی اشیا کے پس پشت ایک حقیقت
ہے اس لیے کہ یہاں اس کی حمایت کی جاتی ہے کہ ہمارے اندر فکر کرنے والا موضوع اس
سے مختلف نہیں ہے اس طرح اس کا وجود ایک بلاواسطہ تیقن ہو جاتا ہے۔ اگر ہم اس
کی نفی کریں تو انکار کا واقعہ خود اس کا ایجاب کرے گا۔ ممکن ہے کہ ہمیں اس کا علم نہ ہو
کہ دراصل وہ کیا ہے۔ لیکن ہمارے ساتھ اس کی بنیادی عینیت کے باعث اس کی موجودگی
پر کبھی بھی شک نہیں کیا جا سکتا۔

اس حقیقت کی نوعیت کیا ہے؟ ایک طرف تو اس کو غیر محدود شعور کی طرح پیش کیا
جاتا ہے جو تجربی علم پر دلالت کرتا ہے یا تمام محدود وجود میں غیر محدود وجود کے طور پر
پہلے سے ہی فرض کیا جاتا ہے۔ لیکن وہ نہ تجربی علم ہے نہ مظہری وجود کیونکہ ہر ایک
کا نام اور روپ ہے جو حقیقت کے اندر مزید بڑھایا گیا ہے۔ اس لیے اس کو خالص
حیثیت سے پیش کرنے میں ناکام رہتا ہے۔ ایسا علم اور وجود اگرچہ اصل ذات کا انکشاف
کرتا ہے۔ لیکن اس کو صحیح صورت میں پیش نہیں کرتا۔ اور بھی کیفیت تمام تجربی اشیا کی ہے
اگرچہ وہ اس سے الگ نہیں ہیں۔ لیکن وہ نہ انفرادی طور پر اور نہ مجموعی طور پر اس کی
قائم مقام ہو سکتی ہیں۔ اس لیے مطلق برہمہ کو "نرگن" یا غیر متعین کہا جاتا ہے۔ اس
کے معنی یہ نہیں ہیں۔ اس لیے مطلق برہمہ سمجھا جاتا ہے کہ یہ کچھ بھی نہیں ہے بلکہ یہ
معنی ہیں کہ ذہن جس شئے کے متعلق بھی سوچ سکتا ہے اس کا کوئی تعلق برہمہ سے
نہیں ہے۔ ہم جس شئے کا بھی خیال کرتے ہیں وہ اس خیال کی وجہ سے معروض ہے

اور اس حقیقت کا عنصر نہیں ہوسکتی جو معروض کے طور پر کبھی بھی پیش نہیں کی گئی۔ اس لیے فکر کے تمام مقولے اس پر ناقابلِ اعتماد ہیں۔ چنانچہ اس کا کوئی بلاواسطہ بیان ممکن نہیں ہے۔ لیکن ہم امداد کے طور پر نام اور روپ کا استفادہ کر کے اس کو بالواسطہ بنا سکتے ہیں کیونکہ نام اور روپ جو کبھی مستقل نہیں ہوسکتا۔ لازمی طور پر ایک حقیقت کو ولالت کرتا ہے جو اس سے ماوراء ہے۔ اس مفہوم میں ہر ایک شئے مارکہ اور ہر ایک محمول اس مطلق کو ظاہر کرنے کے لیے کام میں لایا جاسکتا ہے۔ اپنشد موضوع کو تعبیر کرنے والا 'توام' اور 'اہم' کی اصطلاحات کے ذریعہ ہماری توجہ راست اس طرف مبذول کرنے کے لیے ترجیح دیتے ہیں۔ کیونکہ دوسری اصطلاحات کے برعکس یہ اصطلاحا اس کی نوعیت کا بہتر حل پیش کرتی ہیں۔ جب ایسی اصطلاحیں 'تت' یا برہمہ کے مانند دوسری اصطلاحوں سے باہم ترکیب پاتی ہیں کہ ان سے ادعائی قضایا جیسے ''تت توام اس'' یا ''اہم برہمہ اسمی'' بنائے جاتے ہیں تو حقیقت کے ساتھ ان کا تعلق یقینی ہوجاتا ہے کیونکہ ایک کی قید اور دوسرے کی نجات کے مانند خاص صفات جو انفرادی اور کائناتی موضوع کو بالترتیب متضمن کرتے ہیں وہ باہم متناقض ہونے کی وجہ سے ہمارا ذہن اصطلاحات کے ظاہری مفہوم کو ترک کر دیتا ہے۔ اور ان خاص صفات سے دور اس مقام تک چلا جاتا ہے جہاں ان سب کی بنیاد پائی جاتی ہے اور جہاں قضیہ کی صحیح اہمیت تشکیل پاتی ہے۔ ان صفات کو چھوڑ دینے کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے کیونکہ وہ جیو اور برہمہ کے درمیان مایا کی کھڑی کی ہوئی التباس رکاوٹیں ہیں۔ اس کا بھی اظہار ضروری ہے کہ یہاں ہم صفات کے ایک گروہ کی بنیاد کو دوسرے کے ساتھ متحد نہیں کرتے کیونکہ ایسا اتحاد بغیر کچھ حقیقی فرق کے بے معنی ہوگا۔ اس پیچیدگی سے بچنے کے لیے ہم دونوں میں فرق سے محض انکار کرتے ہیں۔ اس لیے قضیہ کے صحیح معنی یہ ہیں کہ جیو برہمہ سے کچھ الگ نہیں ہے۔

ادویت کا مطلق نہ صرف ناقابل تعریف ہے بلکہ ہمیں اس کا علم بھی نہیں ہوسکتا اس کو فکر کا معروضی بناتے ہی اس کا تعلق ایک موضوع سے ہوجاتا ہے۔ اس لیے وہ محدود ہوجاتا ہے۔ یہ بھی ایک اہم وجہ ہے کہ ایشور کے تصوّر کو یا سگن برہمہ کو فلسفہ کی منزلِ مقصود کے لیے ناقص سمجھ کر مسترد کر دیا جاتا ہے کیونکہ ادویت دوسرے

ہندی نظریوں کی طرح یہ خیال نہیں کیا گیا کہ اصلی حقیقت کا محض نظری تصور یا خیالی ضابطہ کا حاصل کر لینا کافی ہے۔ بلکہ یہ تحقق کرتا ہے کہ وہ بذات خود کیا ہے۔ محدود برہمہ کے نصب العین کو فکر میں اصلی عناصر سے حاصل کیا گیا ہے اس لیے وہ فکر کے لیے حقیقت کے طور پر باقی رہتا ہے۔ وہ برہمہ ہے جس نے تجربی لباس زیب تن کیا ہے وہ مطلق ہے کہ ہمیں دکھائی دیتا ہے نہ کہ جیسا کہ وہ بذات خود ہے اس کا باطنی تناقض جس کی طرف ہم نے توجہ مبذول کرائی ہے وہ واقعی فکر کے ساتھ اس کی نسبت کا نتیجہ ہے۔ جیسا کہ بیان کیا گیا ہے وہ برہمہ ہے جس کو جانا جاسکتا ہے بذات خود وہ تمام تعلقات سے بری ہے جس میں موضوع اور معروض کا تعلق بھی شامل ہے۔ اس لیے وہ ناقابلِ ادراک ہے۔ اگرچہ وہ ناقابلِ ادراک ہے لیکن اس کا سالکنات کار یا تحقق ہو سکتا ہے۔

اس لیے ہمیں یہ سمجھنے میں بڑی احتیاط برتنی چاہیے کہ اپنشدوں کا اصل منشا کیا ہے جبکہ وہاں کہا جاتا ہے کہ برہمہ نرگن ہے اس لیے ناقابل تعریف اور ناقابلِ ادراک ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ وہ ہر ایک مفہوم میں الفاظ کی رسائی سے باہر ہو۔ اس طرح کا فرض کرنا تو اپنشدوں کو اپنے تمام مقصد سے محروم کرنا ہوگا۔ اگرچہ مان بھی لیا جائے کہ اس کی صرف سلبی تعریف ہی ممکن ہے تو اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ نرگن برہمہ ایک بے معنی چیز ہے کیونکہ تمام قضایا بلا واسطہ یا بالواسطہ حقیقت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لیے نفی بھی لازماً اپنا ایک ایجابی مفہوم رکھتی ہے۔ بہر حال واقعہ تو یہ ہے کہ ادویت میں (نیتی نیتی) "یہ نہیں، یہ نہیں"، کو ثانوی مقام دیتے ہیں۔ اور اصل مقام تو "تت توام اسی" کے مانند فقروں کو دیا جاتا ہے۔ جو یہ ظاہر کرتے ہیں کہ اپنے اندر کی حقیقت ہی قطعی اور آخری حقیقت ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ منفی بیان کو علیحدگی میں نہیں بلکہ "تت توام اسی" کے مانند ایجابی بیان کے ساتھ سمجھنا چاہیے۔ منفی بیان ایجابی بیان کی ابتدائی صورت ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ مطلق یہاں معروض طور پر کسی خارجی مظہر سے اخذ کیا ہوا خیال نہیں کیا جاتا۔ بلکہ اپنے آپ کو ہمارے اندر انکشاف کرتا ہے۔ یہ خیال منفی بیان کی اہمیت کو کلیتاً بدل دیتا ہے۔ کیونکہ ہم اس کی وجہ سے اس کی ایجابی سیرت کو ہی نہیں بلکہ روحانی فطرت کو بھی تسلیم کرنے کے لیے مجبور ہوتے ہیں۔ چنانچہ۔ یہ سال

کسی خالی خولی وجود کو مطلق نہیں کہا جاتا۔ اور نہ یہ بیان کہ برہمہ ناقابل اعتماد ہے۔ ہمیں اس طرف لے جاتا ہے کہ ادویت کو کولاادری نظریہ سمجھا جائے۔ اس میں شک نہیں کہ حقیقت پر منطبق نہ ہو سکنے کے باعث وہ تمام طولانی فکر کو غیر متعلق قرار دیتا ہے۔ لیکن غیر تجرباتی کے طور پر پیش نہیں کرتا۔ یا اس کو بالکل تجربہ کے عالم سے باہر نہیں سمجھتا۔ نرگن کی نفی یا اس کا نقیض نہیں ہے بلکہ اس کی عین صداقت ہے۔ اور ہر ایک شئے میں محیط کل ہے جو اس کو تشکیل دیتی ہے۔ لہٰذا تجربہ کا ہر ایک پہلو اس کا انکشاف کرتا ہے خواہ وہ موضوعی ہو یا معروضی۔ درحقیقت خود بخود منور رہنا اس کا اصلی جوہر ہے۔ اور چھپا رہنے کے باوجود ایک نہ ایک مفہوم میں وہ خود کو ظاہر کرتا ہے جیسے بادلوں کے پیچھے آفتاب معمولی طور پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ظہورات کی کثیر تعداد کی پراگندگی کی وجہ سے ہم اس کو نہ سن سکے۔ اور نہ سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن یہ تو موجوں کو دیکھ کر سندر کو نہ دیکھنے کے برابر ہے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ علم کے معروض کی حیثیت سے گرفت میں نہیں لایا جاسکتا۔ لیکن اس کو تجربہ میں لانے کے دوسرے ذرائع ہو سکتے ہیں۔ ادویت کے نظریہ ادراک کا تمام تر منشار اور اس کی علمی تربیت کی تجویز ظاہر کرتی ہے کہ تجربہ کی ایک صورت ایسی ہے اور یہ کہ ہم برہمہ ہو کر برہمہ کا علم حاصل کر سکتے ہیں۔ یہ اعلیٰ تر قسم کا تجربہ ایسا نہیں ہے کہ جس سے ہم بالکل واقف نہیں ہیں۔ ایسے شاذ مواقع آتے ہیں جبکہ ہم اپنے سے ماورا ہو جاتے ہیں۔ اور اس تجربہ کا بھی ادراک نہیں ہوتا جس میں سے کہ ہم اس وقت گزرتے ہیں۔ ہم اس میں نہ صرف ادراک کے ماورا گزر جاتے ہیں جس میں کہ ذات کی فکر مضمر ہوتی ہے۔ بلکہ واضح شعور سے بھی دور چلے جاتے ہیں جہاں کہ فکر اس تجربہ میں محو ہو جاتی ہے۔ اس کی دور کی مشابہت ایک ایسے رشی کی طرز زندگی سے دی جاسکتی ہے جو ایک طویل تربیت کے ذریعہ یہ محسوس کرنا سکھاتا ہے کہ وہ اور جو کچھ بھی موجود ہے سب کے سب بالکل ایک ہی ہیں اور بالآخر اس کیفیت سے بھی ماورا ہو جانے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ اور اس حیثیت سے اپنے کو اور معروضی عالم خارجی کو دیکھنا بند ہو جاتا ہے۔ وہ فوراً برہمہ میں قدم جما لیتا ہے۔ یہی ادویت کی تعلیم کے کمال کو مرتب کرتا ہے۔

اگرچہ سگن برہمہ کا معیار فلسفہ کی آخری اساس ہونے کے لیے ناکافی ہے لیکن

اس کو بیکار نہیں سمجھا جا سکتا۔ ہم پہلے ہی دیکھ چکے ہیں کہ وہ کس طرح ایک اخلاقی نصب العین کو مہیا کرتا ہے جس کی پیروی سے شاگرد اپنی طبعی پابندیوں سے بلند تر ہو جاتا ہے اور اخلاقی قابلیت حاصل کرتا ہے جو ادویت کی منزلِ مقصود کو حاصل کرنے کے لیے ناگزیر ہے۔ خالی نظری نقطہ نظر سے بھی اس کی خاص قدر و منزلت ظاہر ہے جیسا کہ مثال کے طور پر اس طریقہ میں ظاہر کیا گیا ہے جس کی پیروی ادویت میں کی جاتی ہے۔ اس طریق کا آغاز کم و بیش ان مختلف خارجی عالموں سے ہوتا ہے جو انفرادی تجربہ میں پیش کیے جاتے ہیں اور یہ دریافت کیا جاتا ہے کہ ان کی مشترک بنیاد ایک ہی ہے۔ اس میں ظاہر ہونے والی کثرت میں نظم و ترتیب پیدا کر کے وہ ایک وحدت پر پہنچتا ہے۔ لیکن کثرت میں وحدت کا عالم چونکہ خود ایک ظاہری صورت ہے۔ اس لیے یہ تو صرف بعد میں ایسا ہوا ہے کہ یہ نظریہ محض ایسے جوہر پر ختم ہوا جو واحد حقیقت کے طور پر اس سے ماورا رہتا ہے۔ اگر ہمیں بغیر غلطی کے ادویت کی آخری اساس تک پہنچنا ہے تو کم از کم سگن برہمہ کے نصب العین میں ظاہر ہونے والی ظاہری شائستگی میں معمولی تجربہ کے تناقضات اور بے ضابطگیوں کو سب سے پہلے درست کرنا ہوگا۔ اس میں ترکیب کو عمل میں لائے بغیر دوسرے الفاظ میں جو کی اودیا کو مایا کے طور پر عالمگیر بنائے بغیر ہم اپنے کو موضوعیت کی نوبت کو پہنچا دیں گے۔ اور عالم خارجی کو محض ایک ذاتی مظہر بنا ڈالیں گے۔ کیونکہ اس وقت ہمارے لیے انفرادی شعور کے علاوہ کچھ اور فرض کرنے کے لیے کوئی اور وجہ باقی نہ رہے گی لہٰذا ادویت کا حامی جو سگن برہمہ کی تنقید کرتا ہے اس کو اس طرح سمجھنا چاہیے کہ وہ صرف اس تصور کے لیے ناکافی ہے جو فلسفہ کی منزل مقصود کے لیے کام آسکے نہ کہ اس طرح سمجھا جائے کہ وہ بے مصرف ہے۔ لیکن اس کی قدر و منزلت تجربی حلقہ کی حد تک محدود ہے۔

یہ خیال تو عام طور پر ادویت کے مسئلہ سے بالکل موافقت رکھتا ہے کہ عملی افادیت کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ مابعد الطبیعاتی صداقت پر مبنی ہو۔ یہی امتیاز ہے۔ جو ادویت میں دو مدارج کی تعلیم کا باعث بنا ہے۔ اعلیٰ تر نرگن برہمہ کی تعلیم (پراودیا) اور ادنیٰ تر سگن برہمہ کی تعلیم (اپرا ودیا) ہے۔

شنکر کے مطابق چونکہ موکش اپنی ایسی کیفیت نہیں ہے جس کو نئے طور پر حاصل

کیا جائے۔ یہ تو اپنی ذات کی اصلی ماہیت ہے۔ اس لیے معمولی مفہوم میں مشکل سے ہی اس کے حاصل کرنے کے ذرائع کے متعلق کچھ کہہ سکتے ہیں۔ یہ اس باطنی سیرت کو تحقق کرتا ہے جو کبھی اپنی ذاتی کہی جاتی تھی۔ مگر فی الحال فراموش کردی گئی ہے۔ اپنشد کا فقرہ ہے "وہ تو ہے"، نہ کہ "وہ تو بنتا ہے"۔ یہاں عام مثال ایک شہزادہ کی دی جاتی ہے جو بچپن سے ہی ایک شکاری کے گھر پرورش پاتا ہے۔ اور بعد میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی رگوں میں شاہی خون دوڑ رہا ہے۔ اب اس کو کچھ بننا نہیں ہے کیونکہ وہ ہمیشہ سے ہی شہزادہ رہا ہے۔ اس کو جو کچھ کرنا ہے وہ یہ ہے کہ اپنے کو محسوس کرے یا تحقق کرے کہ وہ شہزادہ ہے۔ اس طرح موکش کی صورت میں صرف اس رکاوٹ کو دور کرنے کی ضرورت ہے جو حقیقت میں ہم سے پوشیدہ رکھتی ہے۔ ہم یہاں صرف سلبی یا بالواسطہ مفہوم میں موکش کے حاصل کرنے کی بات کر سکتے ہیں تجربی حیات چونکہ بالکل 'ادھیاس' کا نتیجہ ہے۔ اس لیے رکاوٹ اگیان ہی ہے۔ اور وہ صرف اس کے متضاد گیان سے ہی ہٹایا جا سکتا ہے۔ اور ان وجوہ کی بنا پر جن کا ذکر کئی مرتبہ کیا جا چکا ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ جو گیان اس کو عمل میں لا سکتا ہے اس کو بلا واسطہ یا وجدانی (ساکشات کار) ہونا چاہیے۔ اور برہمہ کے ساتھ اس کا تعلق بالکل ایک ہو جانا چاہیے۔ اس لیے کہ اس کی فراموشی سے ہی دنیا پیدا ہو جاتی ہے۔ ایسا ہی علم نجات کا واحد ذریعہ ہے۔ نہ اخلاقیاتی کمال اور نہ مذہبی اعمال اس میں بلا واسطہ مدد دے سکتے ہیں ارادہ کی سعی اور محبت کی پاکیزگی بے شک ضروری ہے۔ لیکن یہ تو صرف گیان کے لیے ممد و معاون ہیں نہ کہ موکش کے لیے اس کے یہ معنی ہیں کہ اخلاقی طور پر گندے لوگ سنجیدگی سے نجات کا علم حاصل کرنے کی طرف مائل نہیں ہوتے۔ جب ایک مرتبہ گیان طلوع ہو جاتا ہے تو وہ اپنے آپ اگیان کو مٹا دیتا ہے۔ اور اسی وقت اپنی تمام باطنی شان و شوکت میں روح کا انکشاف ہی موکش کہلاتا ہے۔

روح کے انکشاف کے لیے دو منزلوں سے گزرنا پڑتا ہے۔ ایک تو ابتدائی ہے جو ادویت کے سنجیدہ مطالعہ میں داخل ہونے کی قابلیت بہم پہنچاتی ہے۔ اور دوسری ویدانت کی وہ خاص تربیت ہے جو بلا واسطہ تحقق ذات یا ساکشات کار کا قصد کرتی ہے ان میں سے اول الذکر تو "کرم یوگ" کے بالکل مطابق ہے جس کی تشریح گیتا میں کی گئی

ہے۔ اس کا مقصد بے تعلق کی سعی ہے۔ اور ثانی الذکر 'شروِن'، 'منن' اور 'ندی دھیاسن' پر مشتمل ہے۔ ان کی تشریح پہلے ہی اپنشدوں میں کی گئی ہے لیکن یہاں بھی ان امور پر توجہ دینے کی ضرورت ہے جو ادویت کی تعلیم کے لیے مخصوص ہیں۔

(۱) 'شروِن'۔ اس میں اپنشدوں کا مطالعہ اور بحثیں داخل ہیں۔ اس میں ایسے گورو کی امداد لی جاتی ہے جس نے اس سچائی کو متحقق کر لیا ہے جس کی تعلیم ان اپنشدوں میں دی جاتی ہے۔ اس ضرورت کا دوہرا مفہوم ہے۔ پہلے تو اس اہمیت کا اظہار کیا جاتا ہے کہ اساسی فلسفیانہ صداقت کو ویدوں کے مطالعہ کے ذریعہ سیکھنا چاہیے۔ دوسرے۔ اگر مطالعہ کو مفید بنانا چاہتے ہیں اور یہ ظاہر ہو رہا ہو کہ محض کتابوں کا مطالعہ کچھ زیادہ کام کی چیز نہیں ہے تو اس ضرورت پر زور دیا جاتا ہے کہ ایک مقتدر استاد کے ساتھ شخصی صلاحیت کا فیض حاصل کیا جائے۔

(۲) 'منن'۔ اپنے آپ سے دلیل کرنے کو منن کہتے ہیں۔ معین طور پر یہ جان لینے کے بعد کہ اپنشدوں کی تعلیم کیا ہے وہ خود سے ہی حجت کرتا ہے کہ کیوں اور کس طرح یہی تعلیم صحیح ہے۔ اس طریقہ عمل کا خاص مقصد آخری صداقت دریافت کرنا نہیں ہے کیونکہ وہ تو پہلے ہی شروِن کے ذریعہ معلوم کر لی جاتی ہے۔ بلکہ اس شک کو رفع کرنے کے لیے ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ تعلیم صحیح نہ ہو۔ اس کا منشا یہ ہے کہ جو کچھ کسی بھروسہ پر سیکھا ہے اس کو اپنے سچے یقین میں تبدیل کرے۔ اور ادویت میں استدلال کو جو درجہ دیا گیا ہے اس کو اچھی طرح واضح کرے۔ ضمناً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تحلیلی قوت فکریہ کی قدر و منزلت کو پہچان لینا اس نظریہ کی بے نظیر خصوصیت ہے جس کا آخری مقصد متصوفانہ تجربہ ہے۔

(۳) "ندی دھیاسن"۔ منن سے ذہنی یقین حاصل ہوتا ہے۔ لیکن تحقق ذات میں اور بھی مشکلیں ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ ایسے یقین کے باوجود بھی کبھی کبھی ہمارے کسی ارادہ کے بغیر فکر کی پرانی عادتوں کا مکرر دعوےٰ ہو سکتا ہے جو اب تک سیکھے ہوئے علم کا ضد ہو سکتا ہے۔ ندی دھیاسن اس قسم کی مشکل پر عبور پانے کے لیے کیا جاتا ہے۔ اس سے مراد برہم اور انفرادی ذات کی کلی یکسانیت پر دھیان کرنا ہے۔ یہی ویدانت کی تعلیم کا مرکزی مسئلہ ہے۔ خاطر خواہ وجدانی علم یا ساکشات کار حاصل ہونے تک اس کو جاری رکھنا چاہیے تاکہ یہ یکسانیت بلا واسطہ (اپروکش) ہو جائے۔ جب ساکشات کار ہو جاتا ہے تو وہ جیون مکت ہو جاتا ہے۔

آخری فلسفیانہ حقیقتِ واقعہ کو تو اپنشدوں کی شہادت کے ذریعہ ہی معلوم کرتا ہے لیکن اگر اس کے ذہن نشین کرائے ہوئے علم کو سچی آزادی دلانا ہے تو ہمیں اپنے زندہ تجربہ سے اس کی تصدیق کرنا ضروری ہے۔ اس صورت سے کہ "میں برہمہ ہوں" (اہم برہمہ اسمی) اس بلاواسطہ تجربہ یا مطلق کے راست وجدان کو دنیادارانہ تجربہ سے امتیاز کرنا چاہیے۔ یہی یہاں آخری سچائی کا معیار قرار پاتا ہے۔

جیون مکت کے دو پہلو ہوتے ہیں۔ ایک پہلو تو سمادھی کا یا عارفانہ روحانی استغراق کا ہے۔ جبکہ وہ اپنا رخ اندر کو کر لیتا ہے اور برہمہ میں محو ہو جاتا ہے۔ دوسرا پہلو اس حالت کا ہے۔ جو معمولی زندگی کا یا پلٹ کہلاتی ہے۔ جبکہ عالم خارجی کا منظر واپس آجاتا ہے۔ لیکن اس کو دھوکا نہیں دیتا کیونکہ اس نے ہمیشہ کے لیے مابعدالطبیعاتی بطلان کا تحقق کر لیا ہے۔ اس وقت کثرت اس طرح دکھائی دیتی ہے جیسے آفتاب حرکت کرتا ہوا دکھائی دیتا رہتا ہے۔ اگرچہ ہمیں اس امر کا پورا الیقین ہو گیا ہے کہ وہ بے حرکت ہے ایک جیون مکت دُکھ سکھ کا تجربہ کرتا ہے۔ لیکن وہ اس کے لیے کوئی اہمیت نہیں رکھتا وہ لازمی طور پر تمام عمل سے دست بردار نہیں ہوتا۔ جس کی مثال خود شنکر کی رائے حیات سے ملتی ہے جس نے بے حد جانفشانی کے ساتھ زندگی گزاری ہے۔ لیکن ایسی زندگی نہ کسی خود غرضی کے ہیجان سے آگے بڑھتی ہے اور نہ دوسروں کے ساتھ کسی اخلاقی پابندی کے مفہوم میں ہوتی ہے۔ اپنی ادنیٰ ذات کے لیے ناعاقبت اندیش محبت جو معمولی طور پر ہر ایک انسان کی خاصیت میں داخل ہے۔ یہ سب ایک جیون مکت کی صورت میں روشن خیالی میں تبدیل ہو جاتے ہیں اس لیے وہ سب سے یکساں محبت کرتا ہے۔ اس عالمگیر محبت کی اساس۔ "تو وہ ہے" کی تعلیم میں پایا جاتا ہے جس کو اپنشد مہیا کرتی ہے۔ ہمیں دوسروں کے ساتھ ایسا سلوک کرنا چاہیے جیسا کہ ہم خود اپنے ساتھ کرتے ہیں۔ اس لیے کہ وہ بھی خود ہم ہی ہیں۔ یہ ایسا خیال ہے جو اخلاقیات کے سنہری قانون کو حق الیقین کی بنیادوں پر متعین کر دیتا ہے: "جو تمام وجود کو خود اپنے اندر دیکھتا ہے۔ اور اپنے کو تمام وجود میں۔ تو وہ کبھی کسی سے نفرت نہ کرے گا۔ جیسا کہ اپنشدوں میں بیان کیا گیا ہے یا جیسا کہ گیتا کہتی ہے۔" وہ اپنی ذات سے کسی ذات کو دکھ نہیں پہنچاتا۔ سماجی اخلاقیات کے عام قوانین اور رسم پرستی جو کمال حاصل کرنے کے لیے جد وجہد کرنے والے کے تعلق سے اہمیت رکھتے ہیں جیون مکت کے لیے بے معنی ہیں۔ جو حنگ

وجدال کی منزل سے ماورا ہوگیا ہے۔ خود بخود نیک ہوجاتا ہے۔ شوق اور تشویق دونوں اس کے لیے ایک ہوجاتے ہیں۔ وہ اس وقت نیکی کا تحقق کرنے والا نہیں ہوتا بلکہ نیکی کا انکشاف کرتا ہے۔" وہ جو علم ذات سے واقف ہوگیا ہے۔ اس میں رحم وکرم کی طرح نیکیوں کے لیے کچھ بھی شعوری جد وجہد درکار نہیں ہوتی وہ سب اس کی فطرت ثانی ہوجاتی ہے"۔ جب آخر کار وہ مادی لوازمہ سے قطع تعلق کرلیتا ہے تو دوبارہ جنم نہیں لیتا بلکہ برہمہ کی طرح باقی رہتا ہے اس کو "ودیہہ مُکتی" کہتے ہیں۔

بارہواں باب

ویدانت (وسشٹادویت)

وسشٹادویت کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس میں ذاتی خدا پرستی کو واجب الوجود کے فلسفہ کے ساتھ متحد کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس اعتبار سے یہ گیتا کی تعلیم کے مشابہ ہے اگرچہ قدرتی طور پر اس نے مذہبی اور فلسفیانہ نقطۂ نظر سے منظم اور منضبط ہونے میں عظیم ترقی کا اظہار کیا ہے۔ اول تو بھاگوت کے نمونہ کی خدا پرستی ہے۔ یہ ایک شخص اور ماورائی خدا پر ایمان لانے کی تلقین کرتی ہے۔ جو تہہ دل سے بے لاگ بھگتی کرنے والوں پر ترس کھا کر ان کو نجات دیتا ہے۔ اس تعلیم کا دوسرا جزو تو اور بھی قدیم ہے جس کی بنیاد اپنشدوں پر ہے۔ اپنشدوں کے دو نقاط نظر میں سے ایک بھی کلی صورت میں رائج کو تجربہ کی بنا پر قابل قبول ثابت نہیں ہوا۔ اس کی تعلیم "برہمہ دورت واد" کی نسبت "برہمہ نیام واد" سے زیادہ مشابہ ہے۔ اساسی اور آخری حقیقت کی وحدت اور کائنات میں اس کے کل ہونے کے تصوّرات اور اس کے ساتھ یہ نظریہ کہ نجات کا ذریعہ گیان ہے۔ یہ سب اسی ماخذ سے اخذ کیے گئے ہیں۔ خدا پرستی اور فلسفہ مطلق کو متحد کرنے کی کوشش بہت قدیم ہے اور خود ویدک ادب کے کچھ

حصوں سے بھی اس کا پتا چلتا ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ گیتا میں بھی اسی طرح متفرق خیالات
کے ربط اور ترتیب سے نظریہ قائم کیا گیا ہے جہاں وششٹ ادویت کے مانند
ایک مزید خصوصیت کے ساتھ یہ دکھائی دیتا ہے کہ خدا پرستی بھاگوت کے نمونے
کی ہے۔ اور اس کا پتہ راست ویدوں سے لگائے جانے کے قابل نہیں ہے۔
یہی بات اس کی ترقی کے مختلف پہلوؤں میں مہا بھارت میں بھی پائی جاتی ہے۔ بالخصوص
اس کے ایک باب میں جو "نارائینیہ" کے نام سے مشہور رہے اور پرانوں میں وشنو
پران بھی ایسی ترکیب کا حامل ہے جو رامانج کے زمانہ میں صرف شنکر کے خالص
واجب الوجود فلسفہ کے خلاف ردعمل کی وجہ سے ایک نئی حالت پیدا ہو گئی
تھی۔ اور بظاہر اس کے سلبی دعوے اس قدیم ترکیب کی ایک نئی ضابطہ سازی
کا مطالبہ کرتے تھے مثلاً ادویت میں جیو اور برہما کا بالکل ایک سمجھا جانا وسشٹا دویت کے انفرادی
حقیقت کے دعوے کی تشریح کرتا ہے ایسے ہی خیالات کے خلاف اظہار اختلاف کے طور پر
جنوب میں سنہ۱۰۰۰ء میں اس نظریے کا اعلان کیا گیا تھا۔ اور کسی قدر بعد کو رامانج نے اس کو
اپنے نظام کے مطابق ترتیب دیا تھا۔

اس نظریہ کی استناد کے ماخذ دو ہیں۔ اس کی وجہ سے اس کو "ابھیے ویدانت"
کہا جاتا ہے ایک تو وید بشمول اپنشد اور پرانوں کے مانند تصانیف ہیں جن کا
بیشتر حصہ ویدپر اپنی بنیاد رکھتا ہے۔ اور دوسرے جنوب کا وہ ادب جو تاملی زبان
میں پایا جاتا ہے یہ اگرچہ زیادہ تر ویدک تعلیم کا مرہون منت ہے لیکن بلاشبہ
اس میں غیر ویدک فکر کے عناصر بھی شامل ہیں۔ متعدد نظریوں کو ربط دے کر
نظام فلسفہ بنانے کے اس کام میں رامانج کے راست پیش رووں میں ہم ناتھ منی
(سنہ ۱۰۰۰ء) کا ذکر کر سکتے ہیں جس کی کسی تصنیف کو بھی ابھی تک پیش نہیں کیا
گیا ہے۔ اور دوسرا اس کا پوتا یامنا چاریہ (سنہ ۱۰۵۰ء) ہے جس کی متعدد
تصانیف وششٹا دویت کے اصلی اجزاء قرار دی جاتی ہیں۔ ان عالی شان
رسالوں نے اس کو با نظم اور با اصول بنانے میں کافی حصہ لیا۔ ان کی فہرست
مندرجہ ذیل ہے۔

۱۔ "اگم پرمانیہ" ۲۔ "مہا پرش نرنیہ" جو شیو کے خلاف وشنو کی فوقیت کو

ظاہر کرنے کے لئے لکھی گئی ہے۔ (۳) "گیتارتھ سنگرہ" (۴) "سدھی ترایہ" اور دو نظمیں "سری ستوتی" اور "وشنو ستوتی" ہیں۔ رامانج جس کو تلیبیوں کا سرتاج کہا جاتا تھا یامناچاریہ کے شاگرد کے طور پر مشہور تھے۔ ویدانت سوتر پر اس کی شرح جس کا نام "شری بھاشیہ" ہے۔ اور بھگوت گیتا کی شرح اور اس کی "ویدآرتھ سنگرہ" جس میں اس مذہب کی مستقل تفسیر پیش کی گئی ہے۔ یہ سب اس نظام کے خاص شاستر ہیں اس کی دوسری تصانیف "ویدانت سار" ویدانت دیپ' نتیہ گرنتھ جس میں عبادت کی شکلوں میں بحث کی گئی ہے اور "گدیہ ترایہ" ہیں۔ اس کے زمانے کے بعد آنے والوں میں سدرشن سوری ۱۳۰۰ء کو پیش کیا جا سکتا ہے جو سوری بھاشیہ اور "ویدارتھ سنگر" کی شرحوں کا مصنف ہے۔ اس کے بعد وینکٹ ناتھ آتا ہے جو ویدانت دلیشک کے نام سے مشہور ہے۔ (۱۹۵۰ء) جس کا ہمہ گیر علم و فضل اور اس کی سخت محنت رامانج کے نظریہ کو مضبوط بنیاد پر قائم کرنے کے لیے بہت کچھ ممد و معاون ثابت ہوئی۔ پہلے تو اس نے سابق پیشروں سے بھی بہتر طریقے پر ادویت پر اعتراضات کو اصولی طریقہ پر پیش کرنے کی کوشش کی اور اس امر کا خیال رکھا کہ ادویت کے حامی رامانج کے زمانہ سے کس طرح سے ان اعتراضات کی جواب دہی کرتے آئے ہیں۔ اس نے نہ صرف اس طرح نظریہ کے تنقیدی پہلو کو مضبوط تر بنایا بلکہ اس نظام کے مطابق ترتیب دینے کے اندرونی کام کو بھی اپنے ذمہ لیا۔ اور اس کے زمانہ تک بالکل صحیح روایت کی پیروی کرتا رہا پر یا خیال میں جو جدتیں پیدا ہو گئی تھیں ان سب کو ہمیشہ کے لئے مسترد کر دیا۔ وششٹ ادویت کی تاریخ میں یہی ایک دوسری بڑی ہستی ہے۔ اور بہت قبل اس نے اپنی آیندہ علمی برتری کے جو آثار ظاہر کئے تھے وہ اس دعا سے ظاہر ہوئے جو اس زمانہ کے ایک مشہور استاد وردا گورو نے اس کو پانچ سال کی عمر میں دی تھی "بھگوان کرے کہ تم ویدانت کو مضبوط بنیاد پر قائم کرو ناستک خیالات کا ستیاناس کر کے تم آستکوں کے قابل تعظیم بنو، اور بے حد برکت اور آنند کے مسکن بنو"۔ اس کی تصانیف اس قدر زیادہ ہیں کہ ان سب کو یہاں پیش نہیں کیا جا سکتا۔ ان میں سے بعض خاص کتابوں کے نام دیئے جاتے ہیں۔ "تتو ٹیکا" یہ تصنیف شری بھاشیہ کی نامکمل شرح ہے۔ "تات پریہ چندریکا" یہ رامانج کی گیتا کی شرح کا حاشیہ ہے۔

نیائے سدھانجن "تتو مکت کلاپ" اور اس کی شرح "سروارتھ سدھی" جو خود اس نے کی ہے۔ اور ست دیوشنی" جس میں ادویت کی سخت تنقید کی گئی ہے۔ یتیندر۔مت ویپکا" مصنفہ سری نواس آچاریہ (۱۷۰۰ء) ایک چھوٹی سی کتاب ہے جو مبتدیوں کے لئے مفید ہے۔

رامانج کے مطابق گیان کی نوعیت کو جاننے کے لئے یہ ضروری ہے کہ آخری اور بنیادی اشیاء کی جماعت بندی کو سمجھ لیا جائے جو اس کے نظریہ کی خاص چیز ہے روح اور مادہ" کی مشہور امتیازی خصوصیت جس کو بالترتیب سنسکرت میں چیتن اور جڑ کہا جاتا ہے۔ رامانج اس میں ایک تیسری خصوصیت کا اضافہ کرتا ہے جو نہ جڑ ہے اور نہ چیتن۔ وہ گیان ہے جس کو اس درمیانی قسم میں داخل کرتا ہے اس لئے کہ وہ مادی ہستیوں سے علیحدہ ہے۔ اس لحاظ سے کہ وہ کسی امداد کے بغیر ظاہر ہو جاتا ہے۔ اور دوسری اشیاء کو بھی ظاہر کرتا ہے۔ یہ دونوں باتیں کسی مادی وجود سے ممکن نہیں۔ لیکن اس طرح جو کچھ وہ ظاہر کرتا ہے خود اپنے لئے نہیں بلکہ ہمیشہ دوسروں کے لئے کرتا ہے۔ مادی ماحول کی ایک مثال سے معلوم ہوگا کہ گیان روشن کے مماثل ہے۔ جو کسی چیز مثلاً گھڑے کی موجودگی کو ظاہر کرتی ہے اور اپنی موجودگی کو بھی لیکن وہ خود دونوں کو بھی جان نہیں سکتی۔ اس کا وجود اپنے لئے نہیں بلکہ کسی اور کے لئے ہوتا ہے اور چیزوں کا انکشاف کرنا بھی ہمیشہ دوسروں کے لئے ہی ہوتا ہے۔ اس کی غائیت ہیں اس سے ماوراء لے جاتی ہے۔ اس لحاظ سے یہاں اشیاء کی جماعت بندی جڑ اور چیتن میں نہیں کی گئی۔ بلکہ 'جڑ' یعنی مادہ 'اجڑ' یعنی غیر مادہ میں کی گئی ہے۔ جہاں 'اجڑ' چیتن کی بھی قائم مقامی کرتا ہے اور چیتن کے برعکس بھی لیکن دونوں صورتوں میں "جڑ" سے مختلف رہتا ہے۔ گیان ان دو قسم کی روحانی ہستیوں یعنی جیو اور ایشور سے تعلق رکھتا ہے جو اس نظام میں تسلیم کی گئی ہیں چنانچہ اس کو "دھوم بھوت گیان" کہا جاتا ہے بلغوی طور پر اس کو ضمنی یا توصیفی گیان کہتے ہیں۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک مستقل بالذات گیان بھی ہے۔ اس بلند تر مفہوم میں تمام جیو اور ایشور کو بھی گیان کہا جاتا ہے۔ ان کا مقابلہ چراغ کی لو سے کیا گیا ہے جس سے شعاعوں کی طرح ان کا "دھوم

بھوت گیان تعلق رکھتا ہے اور آگے بڑھتا ہے۔ گیان کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ جیو یا ایشور کسی بھی موضوع کے ساتھ ابدی طور پر ربط رکھتا ہے۔ اور اس کے بے نظیر ملحق کو تشکیل دیتا ہے۔ اور جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے گیان جب اپنے موضوع سے امنڈتا ہے جس سے اس کا تعلق ہے اور ایک معروض سے رابطہ حاصل کرتا ہے تو وہ اس معروض کو ظاہر کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ شروع سے آخر تک اپنی دنیاوی زندگی میں وہ کم و بیش محدود طریقہ پر اپنا فرض انجام دیتا ہے۔ لیکن وہ ہمیشہ قائم رہتا ہے۔ حتیٰ کہ گہری نیند میں بھی وہ رہتا ہے۔ لیکن وہ اس وقت اپنا فرض انجام نہیں دیتا اور اپنے کو ظاہر نہیں کرتا۔ نظریہ یہ ہے کہ گیان یا تو ایک نہ ایک معروض کے ساتھ جانا جاتا ہے یا بالکل ہی نہیں جانا جاتا۔ اس وقت جیو اپنے دھوم بھوت گیان" کی غیر موجودگی میں خود آگاہ رہتا ہے۔

گیان صرف من کے ذریعے عمل کرتا ہے۔ یا من کے ذریعے کسی حاسہ کی مدد سے وہ اس کے معروضات کی طرف دوڑتا ہے جن کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ پہلے سے ہی وہاں موجود ہوتے ہیں۔ رامانج علم حاصل کرنے کے طریق عمل کو اس طرح بیان کرتا ہے کہ یہ روح سے ابتدا کر کے من تک پہنچ کر حاسوں کے ذریعہ برآمد ہوتا ہے اور تب اشیائے خارجی سے اس کا تعارف ہوتا ہے جب اس طرح وہ کسی شئے سے دوچار ہوتا ہے تو اس شئے کی شکل اختیار کرتا ہے۔ اور کسی نہ کسی طرح اس معروض کو زیر بحث موضوع کے آگے ظاہر کر دیتا ہے۔ یہ واضح ہے کہ "دھوم بھوت گیان" کا تصور ادویت کے انتہ کرن کے تصور سے مطابقت رکھتا ہے اس کے متعلق بھی یہی فرض کیا جاتا ہے کہ وہ بھی اس طریقہ سے اشیاء کی طرف باہر جاتا ہے اور علم کا سبب بننے سے پیشتر ان کی شکل اختیار کر لیتا ہے فرق یہ ہے کہ ادویت میں انتہ کرن کو مادی قرار دیا گیا ہے۔ اور اس کو گیان میں تبدیل ہونے کے لئے ایک غیر ضروری یعنی ساکش کی امداد کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ لیکن یہاں "دھوم بھوت گیان" مادی نہیں بلکہ خود ہی گیان ہے۔ اس کو من اور حاسوں کی امداد ضرورت اسلئے ہوتی ہے کہ خاص طریقوں سے اس کی ظاہری صورت متعین کی جا سکے جیسے کہ

رنگ یا آواز وغیرہ کا علم ہے۔ صرف علم ہی کو دھوم بھوت گیان کا تغیر و تبدل نہیں سمجھا جاتا۔ بلکہ رغبت اور غصہ کے مانند باطنی کیفیات کو بھی اس کے تغیرات کلی سمجھا جاتا ہے اس لئے وہ بھی علم حاصل کرنے کی شکلیں ہیں۔

رامانج کے علم حاصل کرنے کے طریق عمل کو پیش کرتے وقت ہم اس امر واقعہ کی طرف توجہ دلا چکے ہیں کہ اشیا ان کا علم حاصل ہونے سے پیشتر ہی موجود رہتی ہیں اس لئے ان کو حقیقی شمار کرنا چاہیئے۔ اور چونکہ کسی طرح ذات کی یا اس علم کی محتاج نہیں ہوتیں جو ان کو ان کے ساتھ نسبت میں لایا ہے اس لئے ان کی حقیقت اضافی نہیں بلکہ مطلق ہے۔ رامانج اس وجودیاتی طرز فکر کا پتہ ویدوں کی قدیم تعلیم سے لگاتا ہے اور رانیساکھرنے میں ان اصطلاحات کو استعمال کرتا ہے جو نیر بھاکر کے مذہب میں علم کے بیان کی یاد دلانے والی ہیں خاص طور پر اس کے نظریہ کو "ست کھیاتی" کہا جاتا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ادراک صرف اس کا ہوتا ہے جس کا وجود ہے۔ اور یہ کہ مافیہ کے مطابق حقیقی شئے کی غیر موجودگی میں علم ناقابل تصور ہے جس مطابقت سے یہاں مراد لی گئی ہے اس کے حاصل کرنے کے لئے یہ کافی نہیں ہے کہ علم حضوری کی نوعیت کی بنیاد کے طور پر کام میں آنے کے لئے کوئی نہ کوئی شئے خارج میں موجود رہے۔ رامانج کے خیالات کی یکساں روی کے ساتھ خالی خولی شخصیت محض ایک مابعد الطبیعاتی فسانہ ہے اس کا علم بھی نہیں ہو سکتا۔ معروض کی سیرت بھی ایسی ہی ہونی چاہیئے جیسی کہ علم میں پیش کی گئی ہے۔ دوسرے الفاظ میں علم میں جس مطابقت کا مفہوم لیا جاتا ہے وہ پیش کئے ہوئے معروض کے "وہ" سے لے کر "کیا" تک وسیع ہوتا ہے۔ اگرچہ جہاں تک کہ طبعی ادراک کا تعلق ہے اس مسئلہ کا سمجھنا آسان ہے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے التباس کی صورت میں کیونکر اس کی حمایت کی جا سکتی ہے۔ جہاں ہمیں مناسب اشیا کے بغیر علم حاصل ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے اس کا جواب رامانج دو طرح سے دیتا ہے۔

(۱) بعض صورتوں میں وہ وجودیاتی مسئلہ کی حمایت ویدانت کے "پنچی کرن" کے نظریہ کی بنیاد پر کرتا ہے جس کے مطابق مرئی کائنات کی اشیائے خارجی جو سب مرکب ہیں۔ ان سب میں پانچ عناصر شامل ہوتے ہیں اگرچہ وہ مختلف تناسب

میں ہوتے ہیں چنانچہ سراب کی صورت میں جو کچھ نظر آتا ہے وہ تو تپا ہوا ریتیلا بیابان ہوتا ہے جس میں صرف خاک ہی نہیں ہوتی جو اس کا نمایاں حصہ ہوتا ہے بلکہ اس میں پانی اور دیگر عناصر بھی ہوتے ہیں۔ اگرچہ بہت کم۔ اس لئے وہاں جس پانی کا ادراک ہوتا ہے ہمیں سمجھنا چاہیئے کہ واقعی طور پر وہی ہماری آنکھوں کے آگے پیش کیا جارہا ہے لیکن ایسی تشریح تو صرف ان صورتوں میں مناسب ہوگی جہاں کہ التباس کا معروض پانچ عناصر میں سے ایک نہ ایک ہوتا ہے۔ لیکن التباس صرف ان شاذ صورتوں تک محدود نہیں کیا جاسکتا ہم سیپی کو چاندی سمجھنے کی کوشش کرسکتے ہیں اور دونوں بھی کوئی پانچ عناصر میں سے نہیں ہیں۔ ایسی صورتوں کی تشریح کے لئے بھی رامانج ''پنچی کون'' کے اصول کو وسعت دے کر مدد لیتا ہے سیپی میں چاندی کا التباس دوسری علتوں کے علاوہ ان دو اشیا میں چمک کی مشابہت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اس مشابہت سے رامانج کا یہ مطلب ہے کہ سیپی میں جو جوہر کی موجودگی ہے جس سے چاندی کی تشکیل ہوتی ہے اگرچہ یہ بہت ہی محدود مقدار میں ہے۔ رامانج کے لئے مشابہت کسی شئے کی جزوی شخصیت کے مساوی ہے۔ اس لئے یہاں جو کچھ ادراک کیا جاتا ہے وہ واقعی طور پر پیش کیا جاتا ہے یعنی رامانج ست کہانی کے طرز فکر کو ان صورتوں میں بھی اپنے نظام کے بنیادی اصول کو پیش کرکے حق بجانب قرار دیتا ہے۔

(۲) دوسری صورتوں میں جہاں یرقان کے مریض کو ایک سفید سنکھ زرد نظر آتا ہے وہاں ایک مختلف ہی تشریح کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ کیونکہ جیسا کہ سب لوگ زرد رنگ کو جاننے والی ذات سے باہر یعنی آنکھ کے ڈھیلے میں تسلیم کرتے ہیں تو تشریح طلب مسئلہ یہ نہیں ہے کہ کیا وہ حقیقی ہے۔ بلکہ یہ ہے کہ وہ سنکھ کو اس طرح متصف کرتا ہوا کیونکر دکھائی دیتا ہے۔ رامانج کی تشریح بحث کے لئے یہ تسلیم کرتی ہے کہ مریض کی آنکھ میں پایا جانے والا زرد رنگ وہاں سے باسمہ بھر کے ساتھ واقعی طور پر سنکھ میں منتقل ہوتا ہے جب کہ وہ دیکھنے کے قدرتی عمل کے ساتھ قطع مسافت کرتا ہے اور تب یہ نیا رنگ جب سنکھ پر عاید کیا جاتا ہے تو اس کے قدرتی سفید رنگ کو تاریک کردیتا ہے۔ چنانچہ سنکھ واقعی زرد فرض کرلیا جاتا ہے۔ تب تو

یہاں بھی علم نہ صرف پیش کئے گئے نسبتی کے متعلق ہے بلکہ دونوں کے درمیان نسبت کا بھی ہے۔ اگر سنکھ واقعی طور پر زرد بن جاتا ہے تو دوسروں کو بھی ویسا ہی دکھائی دینا چاہیئے۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ یہاں زرد رنگ اس قدر لطیف قسم کا ہوتا ہے کہ جو لوگ شروع سے آخر تک اس ترسیل کے سلسلہ کے پیچھے نہیں آئے ہیں انھیں اس کا ادراک نہیں ہوتا ہے۔ بے شک یہ تشریح بے اصول اور غیر معقول معلوم ہوتی ہے لیکن ہمارا مقصد یہاں اصولی صحت کو دیکھنا نہیں ہے۔ بلکہ یہ غور کرنا ہے کہ یہاں ایک مستقل وجودیت اس کی تہہ میں موجود ہے۔ ایک سوال اور بھی آسانی سے پیدا ہوگا کہ خواب کی توجیہہ کس طرح کی جا سکتی ہے۔ کم از کم وہاں اس وقت مطابق اشیاء کے بغیر ہی تجربہ ہوتا دکھائی دیتا ہے۔ وہاں بھی تشریح ایک بار اور بے اصول معلوم ہوتی ہے۔ اور اب اپنشدوں کی طرح پر یہ بیان کیا جاتا ہے کہ خواب میں دیکھی ہوئی اشیا مثلاً ہاتھی وغیرہ ذہنی نہیں ہیں بلکہ اس وقت وہاں موجود ہوتی ہیں۔ رامانج کہتا ہے کہ "ان کی تخلیق ذات برترین (پرم پُرش) سے ہوتی ہے" اور یہ بھی کہتا ہے کہ ایسی بے نظیر اشیا کو تخلیق کرنے کا سبب وہی ہے جو بیداری کی حالت میں اشیا کی تخلیق کی صورت میں ہوتا ہے۔ یعنی ایک فرد کو اس کے ماضی کے اعمال کے مطابق دکھ سکھ کا تجربہ حاصل کرنے کے لئے مناسب ذرائع مہیا کرتا ہے۔ وہ ان اشیا کی تخلیق کے لئے جو ہر ایک جیو کے کے لئے ہوتی ہے اور اس وقت تک رہتی ہیں جب تک کہ ان کا تجربہ کیا جاتا ہے۔ اور اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ہر ایک جیو اپنے بے حد چھوٹے سے چھوٹے بڑے بھلے کرم کے لئے پھل چکھ سکے۔

اس دوہری تشریح کی اہمیت کو معلوم کرنا مفید ہے۔ زرد سنکھ اور خواب کا ہاتھی خالص انفرادی تجربہ کی اشیا ہیں۔ اگرچہ حقیقی نہیں ہیں۔ لیکن وہ اس وقت تک قائم رہتی ہیں جب تک کہ التباس رہتا ہے۔ اور اس صورت کی نوعیت میں اس شخص سے اس کی تصدیق ممکن ہے جو ان کو دیکھتا ہے سراب کا التباس یا سیپی میں چاندی کا دکھائی دینا بھی ایک مفہوم میں خاص افراد سے تعلق رکھتا ہے لیکن پانی یا چاندی جس کا وہاں ادراک ہو رہا ہے۔ اس کی تصدیق سب لوگ کر سکتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ رامانج اشیا کی دو جماعتوں میں فرق کرتا ہے۔ ایک وہ

جس کا ادراک سب کو یا بہت سے لوگوں کو ہوتا ہے۔ اس لیے اسے "عام" کہا جاتا ہے۔ اور دوسرا انفرادی اشخاص کے لئے مختص ہوتا ہے۔ اس لئے اس کو ذاتی کہا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ بات خاص طور پر سمجھ لینا چاہیئے کہ ایسی جماعت بندی کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ مختلف اقسام کی حقیقت کو تسلیم کرتا ہے۔ کیونکہ اگر اس طرح تسلیم کر لیا جائے تو ایسا سمجھنا اس کے نظریہ کو علمیاتی نقطۂ نظر سے شنکر کے ادویت کے درجہ پر رکھ دے گا۔ در اصل وہ تو ایسے فرق کے انکار سے ہی "ست کھیاتی" کا نظریہ باقاعدہ طور پر پیش کرتا ہے حقیقت کے نقطۂ نظر سے "ذاتی" اور "عام" اشیا کسی طرح بھی مختلف نہیں ہیں۔ دونوں یکساں طور پر علم سے باہر اور آزاد ہیں۔ اور دونوں مطلقاً حقیقی ہیں۔ ایک چیز کے ذاتی ہونے سے اس کی حقیقت خریدی نہیں جا سکتی۔ ہر ایک کے لئے ہمارے دکھ سکھ ذاتی ہوتے ہیں لیکن اس کی وجہ سے کم حقیقی نہیں ہو جاتے۔

دونوں صورتوں میں تشریح خواہ کتنی ہو اور ہم اس کی اصولی قدر و قیمت کے متعلق کچھ بھی خیال کریں یہ واضح ہے کہ "ست کھیاتی" کا مقصد یہ ظاہر کرتا ہے کہ گیان بشمول نام نہاد التباس کبھی بھی حقیقت سے منحرف نہیں ہوتا یہاں تک کہ ان اشیاء کی صورت میں جن کے وجود کی تصدیق صرف انفرادی طور پر ہوتی ہے ان میں بھی کوئی تصوری یا خالص موضوعی عنصر نہیں ہوتا۔ اگر تمام مساوی طور پر صحیح ہے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ صداقت اور غلطی کے درمیان اس فرق کی تشریح کیونکر کی جا سکتی ہے جو عالمگیر طور پر تسلیم کیا جاتا ہے۔ مذکورہ بالا مثالوں سے ہمیں نظر آتا ہے کہ غلطی کو یہاں نامکمل علم خیال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ زرد سنکھ کی صورت میں غلطی کا سبب یہ ہے کہ ہم اسکے سفید رنگ کا ادراک کرنے میں ناکام رہتے ہیں۔ یا اور بھی صحیح معنی میں اس واقعہ کو نظرانداز کرنا ہے جو اس کو مخفی کر دے رہا ہے۔ ترک فعل اور اس کے نتیجہ کے طور پر غلطی کا پیدا ہونا ایک اور مثال میں اور بھی صاف طور پر واضح ہے یعنی "مشعل کا دائرہ" جہاں ایک روشن نقطۂ بہت تیز حرکت دیئے جانے کے سبب غلطی سے اس کا محل وقوع سمجھا جاتا ہے کیونکہ یہ واقعہ ہے کہ گھیرے میں ہر ایک نقطہ پر وہ جگہ گھیرتا ہے اور اس کا ادراک ہوتا ہے۔ دوسرا واقعہ یہ ہے کہ جگہ گھیرنا سلسلہ وار وقوع میں آرہا ہے نہ کہ ایک ہی وقت میں۔ اور اس

گویا کلی ہی نظرانداز کیا جاتا ہے۔ لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہیئے کہ اس نظریہ کے مطابق ترک فعل کے عناصر خود صداقت میں بھی ہو سکتے ہیں۔ مثلاً جب ہم سیپی کا ادراک سیپی کے طور پر کرتے ہیں۔ مگر مفروضہ کے لحاظ سے اس میں چاندی موجود ہے اور ہم اس کو کئی مرتبہ اسی طرح نظرانداز کرتے ہیں جیسا کہ سیپی کو چاندی سمجھتے وقت سیپی کو نظرانداز کرتے ہیں۔

اس طرح ریگستان کی صورت میں جب ہم اس کا ادراک ریگستان کے طور پر کرتے ہیں تو ہمارا ذہن اس وقت پانی کے عنصر کو بالکل بھول جاتا ہے جو اس میں داخل فرض کیا جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اگرچہ "ست کہاتی" کا یہ اصول موضوعہ ہے کہ صرف جو کچھ پیش کیا جاتا ہے اس کا علم ہوتا ہے۔ لیکن یہ تسلیم نہیں کیا جاتا کہ سب کچھ جو پیش کیا جاتا ہے اس کا علم حاصل ہو جاتا ہے بے شک علم ہمیشہ اس کا ہوتا ہے جو پیش کیا جاتا ہے۔ اور جو شئے پیش نہیں کی جاتی اس کا علم نہیں ہوتا۔ لیکن یہ لازمی نہیں ہے کہ جو کچھ پیش کیا گیا ہے اس کل کا علم ہو جائے۔ اس لئے یہ نتیجہ نکالنا درست نہ ہوگا کہ غلطی عام طور پر ادھورا علم ہے چونکہ معقولیت کی طرح تکمیل بھی صداقت اور غلطی کے درمیان کا فرق معلوم کرنے میں ناکام رہتی ہے اس لئے راما نج ایک نیا اصول بیان کرتا ہے کہ صداقت کو صحیح ہونے کے لئے معمولی مفہوم میں بیرونی حقیقت سے متفق ہونے کے علاوہ اس کو زندگی میں کارآمد ہونا چاہیئے۔ جب سراب اور سیپی میں پانی اور چاندی کو غلط بیان کیا جاتا ہے تو ہمیں یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ وہاں پانی اور چاندی موجود نہیں ہیں اس لئے کہ اس صورت میں تو ہمیں ان کا شعور ہی نہ ہوتا بلکہ یہ سمجھنا چاہیئے کہ وہ کسی عملی استعمال میں نہیں لائے جا سکتے۔ چنانچہ صداقت اور غلطی کے درمیان امتیاز صرف عملی نقطۂ نظر سے اہمیت حاصل کرتا ہے۔ نظری نقطۂ نظر سے تو اس کا وجود ہی نہیں ہے۔ تمام علم بغیر کسی استثنا کے لازمی طور پر صحیح ہے۔ لیکن ایسی صحت اس امر کی ذمہ داری نہیں لیتی کہ جس کسی شئے کا علم حاصل ہوا ہے وہ اس قابل ہے کہ ہماری عملی ضروریات کی تشفی کر سکے۔ ایک ماہر ارضیات صحیح طور پر ایک کچی دھات کے نمونے کو سونے کا ٹکڑا سمجھ سکتا ہے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اس کی دھات سے ایک کنگن کی جوڑی تیار کی جا سکتی ہے۔ یہاں ہمیں اس امر کی اہمیت معلوم ہو سکتی ہے۔

کہ صداقت کی تعریف میں نہ صرف بیرونی حقیقت سے متفق ہونا کافی ہے بلکہ زندگی کے عملی اغراض کو حاصل کرنا بھی شامل ہے۔ اگر علم کو عملی زندگی کے مطابق کرنا ہو تو اس کو اس کے لئے دو شرائط کی تکمیل ضروری ہے۔ پہلے تو اس کا تعلق عام اور مجموعی تجربہ کی اشیا سے ہونا چاہیئے۔ اس نقص کی وجہ سے زرد سنکھ اور خواب کا ہاتھی غلط قرار دیئے جاتے ہیں۔ کیونکہ ایک خاص فرد کی نظر میں اس وقت ان کا ذاتی ہونے کا عمل نظرانداز کر دیا جاتا ہے اس لئے وہ بیداری کی حالت سے مطابقت رکھنے والی اشیا کے ساتھ درہم برہم کردی جاتی ہیں اور جب اس کمی کا علم ہو جاتا ہے تو ان کے غلط ہونے کا اظہار ہو جاتا ہے دوسرے یہ کہ پیش کئے ہوئے معروض میں مقدم جزو کو ذہن میں لانا چاہیئے جس شئے کو سیپی کہتے ہیں اس میں چاندی موجود ہو سکتی ہے لیکن سیپی کا حصہ نمایاں ہوتا ہے۔ اور اپنے نمایاں حصے کو وہ باعث وہ سیپی کے طور پر استعمال کی جاتی ہے نہ کہ چاندی کی طرح۔ چاندی اگرچہ یقیناً موجود ہے۔ لیکن بہت خفیف ہونے کی وجہ سے اس میں عملی طور پر کوئی حساب نہیں رکھتی اور جب یہ خصوصیت معلوم کرلی جاتی ہے تو زیر بحث علم کی غلط سیرت کو ظاہر کر دیتی ہے۔" پرمایا" صحیح علم جہاں تک جاتا ہے نہ صرف صحیح طور پر ادراک کرتا ہے بلکہ کافی طور پر عملی زندگی میں کام آتا ہے۔" بھوم" یا غلط علم بھی جہاں تک چلے صحیح ہے لیکن وہ بہت دور تک چل نہیں سکتا۔ اس لئے ہم جس طرح توقع کرتے ہیں وہ ہماری مدد کرنے میں ناکام ہوتا ہے۔ لہٰذا جب غلط علم غایب ہو جاتا ہے۔ اور صداقت معلوم ہو جاتی ہے تو جیسا کہ رامانج کا شارح کہتا ہے کہ شئے مطلوب کے نفی نہیں ہوتی بلکہ صرف اس کا عمل دیا جاتا ہے۔ غلطی کا انکشاف شعور کے ردعمل کرنے والے پہلو کو متاثر کرتا ہے نہ کہ تاثیر پذیر پہلو کو۔

ایسی طرز فکر سے دو اہم نتائج برآمد ہوتے ہیں عملی اعمالِ زندگی کے لئے ماحول کے مکمل علم کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اگر ہم انھیں تقریباً پوری طرح جان لیں تو کافی ہے دوسرے الفاظ میں موافق منشا فکر انتخابی ہوتی ہے نہ کہ مسئلہ کا کوئی پہلو نہ چھوڑنے والی جزوی یا نامکمل علم زندگی کے عام اغراض کے حصول کے لئے لازمی طور پر کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔ یہ نظریہ علم کے سماجی اور بین الموضوعی پہلو کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ جہاں تک کہ نظری تیقن کا تعلق ہے انفرادی سے عام شعور کو اپیل کرنے کی کوئی ضرورت

نہیں ہے کیونکہ یہ تو جیسا کہ ہم نے کئی مرتبہ واضح کیا ہے کہ یہ تو علم کی ماہیت میں ہی ہے کہ کسی ایک کے لئے خاص یا زیادہ کے لئے عام حوالہ کے بغیر حقیقت کو ظاہر کرے۔ لیکن فایدہ مندی سماج کی عام مگر خاموش شہادت یا انسانیت کی عقل سلیم پر منحصر ہوتی ہے۔ یہ مشاہدات یقیناً "ست کہاتی" کے نظریہ اور جدید نظریہ عملیت کے درمیان مشابہت کا سمجھاؤ دیتے ہیں۔ دونوں نظریئے علم کی کام دینے والی سیرت کو تسلیم کرتے ہیں۔ اور عملی افادیت کو صداقت کے معیار کے طور پر اختیار کرتے ہیں۔ لیکن ایک اہم اختلاف بھی ہے۔ رامانج علم کی اور اس کی قدر کو عملی ہونے کے علاوہ قبول کرتا ہے لیکن نظریہ عملیت اپنی بے تکلف صورت میں ایسے کسی فرق کا اعتراف نہیں کرتا۔ یہاں تک کہ غلطی میں بھی حقیقت کا کچھ ظہور معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ عملی انداز کو اختیار کرنے پر بھی اس نے منطقی انداز کو ترک نہیں کیا۔ دراصل اس کے مطابق علم ایک نہیں بلکہ دو فرایض کی انجام دہی کرتا ہے یعنی حقیقت کو ظاہر کرتا ہے اور عملی زندگی کے اغراض کے کام آتا ہے دونوں مساوی طور پر اہم ہیں۔ اگر ان میں سے کسی ایک کو زیادہ اہم تسلیم کرنا ہو تو وہ بے شک اوّل الذکر ہوگا۔ دوسرے الفاظ میں رامانج نظریہ عملیت کے حامی کے برعکس صداقت برائے صداقت کے لئے دلچسپی رکھتا ہے۔ اور علم کی قدر زیادہ تر اس روشنی کی خاطر کرتا ہے جو وہ پھیلاتا رہتا ہے بہ نسبت ان نتائج کے جو اس سے حاصل ہوتے ہیں۔

علم کے متعلق حل طلب سوال یہ نہیں ہے کہ وہ منطقی طور پر صحیح ہے یا نہیں۔ کیونکہ اس ضمن میں اگر کچھ بھی کمی ہو تو علم اپنے نام کی ساکھ ہی کھو دیگا۔ حل طلب مسئلہ تو یہ ہے کہ اس کا تعلق عملی زندگی سے ہے یا نہیں۔ دوسرے الفاظ میں علم کے اندر اس کی کیفیت نہیں بلکہ اس کی مناسبت بدلتی ہے۔ اگر ہم اس کو مذکورہ بالا بیان کے ساتھ غور کریں یعنی صداقت بھی معمولی طور پر حقیقت کو پوری طرح ظاہر نہیں کرتی تو ہم دیکھ سکتے ہیں کہ "ست کہاتی" کے نظریہ میں علم کی ایک معیاری صورت کا سمجھاؤ ملتا ہے جو محض صحیح اور عملی قدر ہی نہیں رکھتا بلکہ مکمل اور جامع بھی ہے۔ کامل علم کا نصب العین جو ہم "ست کہاتی" کے مقدمات سے اخذ کرتے ہیں کہ رامانج اس کو واقعی طور پر اس جیو سے متصف کرتا ہے جو موکشی کی حالت میں پہنچ گیا یا سنسار میں شروع

سے آخر تک گیان کا عمل مشروط حالتوں کے تحت ہوتا ہے کیونکہ ایک نہ ایک قسم کا
نقص آزاد فاعلیت میں دخل انداز ہوتا ہے۔ اس کے نتیجہ کے طور پر معمولی علم بشمول
"پرما" یا صداقت صرف ادھوری حقیقت کو ظاہر کرتا ہے اس کا مکمل انکشاف صرف
موکش کی حالت میں ہی ممکن ہے۔ جب کہ تمام نقائص مغلوب ہو جاتے ہیں اور غلطی
کا امکان دور ہو جاتا ہے۔ اس وقت انسان کے دیکھنے کی قوت کی وسعت زیادہ
سے زیادہ ہو جاتی ہے۔ وہ پوری طرح کھل جاتا ہے اور نجات یافتہ کو اس قابل کر دیتا
ہے کہ وہ ہر ایک چیز کا علم مکمل طور پر حاصل کرے جیسی کہ وہ در حقیقت ہے۔

راما نج صرف تین "پرمان" یا ثبوت کے ذرایع کو تسلیم کرتا ہے۔ ادراک، استخراج
ور لفظی شہادت۔ اس کے ادراک کے تصور کو نفسیاتی اور منطقی نقطۂ نظر سے پہلے ہی
سمجھا دیا گیا ہے۔ اور استخراج کے متعلق ایسی کوئی اہم بات نہیں ہے جو پیش کی جائے۔
فظی شہادت کے بارے میں راما نج عام طور پر بیمانسکی کی پیروی کرتا ہے۔

راما نج کسی تضاد کو نہیں مانتا۔ اور اس امر کی حمایت کرتا ہے کہ وید کے دو
ھے مل کر ایک ہی تعلیم دیتے ہیں۔ اور وہ ایک ہی طبقہ کے افراد کے لئے نامزد کئے
ئے ہیں۔ یہ حصے ایک دوسرے کو مکمل کرنے والے ہیں اس مفہوم میں کہ (اُتر کانڈا
ری حصہ خدا کی ماہیت سے بحث کرتا ہے اور (پوروکانڈ) پہلا حصہ اس کی پوجا
نے کا طریقہ بتاتا ہے لیکن یہ اضافہ کیا جاتا ہے کہ ان دو حصوں کو مربوط کرنے کے یہ
ن ہوتے ہیں کہ پہلے ہی سے یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ پہلے حصہ کو گیتا کی تعلیم کے رنگ
، سمجھنا چاہیئے۔ اور مختلف کرموں کی تعلیم جو اس میں دی جاتی ہے اس لئے
میں ہے کہ ان کے پھل حاصل کئے جائیں بلکہ اس لئے کہ خدا کا فضل و کرم حاصل
یا جائے۔ چنانچہ وید کے دونوں حصوں کی منطقی قدر کو مساوی اہمیت دے کر وہ نہ
رف شنکر سے اختلاف کرتا ہے بلکہ بیمانسا سے بھی جو اُپنشدون کو ویدوں کے برہمن
صتوں (کرم کانڈ) کے ماتحت کر دیتے ہیں۔ اس طرز فکر کا خاص تعلق اس عملی تربیت
سے کیا ہے جو وششٹ ادویت میں موکش کے حصول کے متعلق تجویز کیا گیا ہے
دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ راما نج نہ صرف ویدوں کو ہی انکشاف کے طور پر شمار کرتا
ہے بلکہ "پنچ راترا گم" جو "شیشو آگم" سے مختلف ہے یہ وشنو کی عظمت قائم کرنے

کے لئے مخصوص ہے۔

رامانج مادہ (اچت)۔ روح (چت)۔ اور خدا (ایشور) ان تینوں کو حقیقی اور اور بنیادی تسلیم کرتا ہے۔ اگرچہ یہ مساوی طور پر اساس اور بنیادی ہیں لیکن پہلے دو ایشور کے محتاج ہیں۔ اور اس محتاجی کا تصور ایسا ہے جیسے جسم محتاج ہوتا ہے روح کا۔ چنانچہ جو کچھ ہے وہ سب ایشور کا جسم ہے۔ اور ایشور نہ صرف غیر عنصری مادہ کی روح ہے بلکہ جیووں یا روحوں کی بھی روح ہے۔ اس سلسلہ میں رامانج اپنے نظام میں ایک ایسی اہم لازم ملزوم ہونے کی نسبت قائم کرتا ہے جو جوہر اور عرض میں رائج ہے۔ اور خود دو جوہروں کے درمیان بھی پائی جا سکتی ہے۔ اس کو ایک ایسا محور بیان کیا جا سکتا ہے جس پر اس کا تمام فلسفہ گھومتا ہے۔ یہ نیائے وشیشک کے متوازی ہے لیکن بعینہ وہی نہیں ہے۔ یہ دو اس حد تک متفق ہیں کہ جن نسبتوں کو یہ یکجا کر کے ملاتے ہیں ان کو بالکل مختلف اور حقیقی سمجھا جاتا ہے۔ لیکن اگرچہ "سموائے" ایک خارجی نسبت ہے مگر "اپرتھ کی سدھی" کا تصور باطنی نسبت کے متعلق ہے۔ اس کی وضاحت کے لئے جسم اور روح کے درمیان کی نسبت کی جو مثال پیش کی گئی ہے وہ صاف طور پر اس کے گہرے تعلق کو ظاہر کر دیتی ہے۔ رامانج جسم کی تعریف اس طرح کرتا ہے کہ روح اس کو اپنے قابو میں لاتی ہے۔ سہارا دیتی ہے۔ اور اپنی اغراض کے لئے اس کو استعمال کرتی ہے۔ مادہ اور روح ایشور کا جسم ہونے کے سبب یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ ان کو راستہ بتاتا ہے اور زندہ رکھتا ہے۔ اور ان سب کا وجود کلیتاً ایشور کے لئے ہے۔ مادہ روح اور خدا کی لازم ملزوم وحدت یعنی پہلے دو کا اپنی تمام صورتوں میں تیسرے کے بالکل قابو میں رہنا ہی رامانج کے لئے برہمہ یا واجب الوجود ہے۔ چونکہ یہاں دلالت کرنے والی نسبت کو رامانج جسم اور روح کی نسبت سے بعینہ ایک سمجھتا ہے اس لئے قائم بالذات کے تصور کو ایک عضوی وحدت کے طور پر بیان کیا جا سکتا ہے جس میں ایک عنصر دوسروں پر نمایاں حیثیت رکھتا ہے اور باقی تمام کو اپنے قابو میں رکھتا ہے جیسا کہ زندہ عضویت میں دیکھا جاتا ہے۔ ماتحت عناصر کو "وشیشن" اور غالب اور برتر عنصر کو "وشیشیہ"

کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ چونکہ ہمارے مفروضہ کے لحاظ سے وشیش خود اپنے آپ یا علاحدہ طور پر اپنا کوئی وجود نہیں رکھتے۔ اس لیے کل کے ایک مرکب (وشسٹ)، کو ایک وحدت کہا جاتا ہے۔ جس میں یہ سب شامل ہیں۔ اس طرح اس نظام کا نام وِشششٹ ادویت پڑا ہے۔

وحدت کے اس تصور کو نیلے کمل کی عام مثال سے واضح کیا جاسکتا ہے۔ یہاں نیلا رنگ کمل سے بالکل مختلف ہے۔ اس لیے کہ ایک وصف اور ایک جوہر دونوں ایک ہی نہیں ہوسکتے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ نیلا رنگ وصف کے طور پر اپنے وجود کے لیے ایک جوہر یعنی کمل پر انحصار رکھتا ہے۔ اس لیے یہ نہیں سمجھا جاسکتا کہ وہ اس سے باہر ہے۔ زیر بحث پھول کے مرکب کل کو ایک وحدت کے طور پر کہا جاتا ہے اس مفہوم میں کہ لازمی طور پر وہ اپنے اندر نیلے رنگ کا وصف شامل رکھتا ہے۔ اگر ہم اس کا مقابلہ بعض دوسرے مذاہب فلسفہ سے کریں تو اس طرز فکر کو اچھی طرح سمجھنے میں مدد ملے گی۔ رامانج نیلے رنگ کے وصف اور کمل کے جوہر حقیقی میں فرق کو تسلیم کرتا ہے۔ لہٰذا اس کا نقطہ نظر ادویت سے مختلف ہے جس کے لیے تمام امتیازات یکساں طور پر محض دکھاوا ہیں۔ اس طرح یہ نیائے ولیشیشک سے بھی مختلف ہے کیونکہ اگرچہ اس میں دو ہستیوں کے حقیقی فرق کی تائید کی جاتی ہے۔ لیکن یہ بھی سمجھا جاتا ہے کہ وہ ایک دوسرے سے خارج ہیں۔ اور یہ بات وِشششٹ ادویت کو منظور نہیں۔ یہاں وحدت تو صرف ایک مرکب کل کی تسلیم کی جاتی ہے۔ اکثر اوقات وششٹ ادویت کی اصطلاح کی تشریح کچھ مختلف طریقے سے کی جاتی ہے خاص طور پر جب کہ "تت توام اسی" کے مانند لفظی بیانات کی وحدت کی غرض سے تعبیر کی جاتی ہے۔ لیکن اس کی تہ میں تصور تو وہی ہے۔ اگر ہم ایک قضیہ کو مثال کے طور پر لیں کہ "کمل نیلا ہے" تو اس تشریح کے مطابق نیلے رنگ کا وصف اس کی وصفی سیرت کی وجہ سے لازمی طور پر ایک جوہر کو بتاتا ہے جس سے اس کا تعلق ہے یہ نیلا جوہر ایک مرکب کل ہے۔ کمل کو بھی اس طرح ایک مرکب کل کہا جاسکتا ہے۔ جس میں کمل پن کا وصف عنصر ہے اور ایک جوہر ہے جو اس کو متصف کرتا ہے۔ بالکل ایک یا یکساں ہونا جو اس قضیہ سے ظاہر ہوتا ہے وہ ان ان ہی دو مرکبات کا ہے۔ یا دوسرے الفاظ میں دو حدیں "کمل" اور "نیلا" اپنے امتیازی معنی رکھتی ہے۔ لیکن ان کا تعلق ایک ہی جوہر سے ہے۔ اس لیے اہمیت اس چیز کی نہیں

ہے کہ ایک خالی عینیت ہو جس سے "وشیشن" خارج ہوں، بلکہ وہ ان کو شامل کرتا ہے اور یہ ان کا فرق ہی ہے جو ان کی عینیت کی توثیق کو مذکورہ بالا مفہوم میں طلب کرتا ہے۔ ورنہ ہمیں یہ وچار کرنے میں غلط فہمی ہو جائے گی کہ یہ دو مرکبات مختلف ہیں۔ ہم نے جو مثال لی ہے اس میں صرف ایک ہی وشیشن ہے۔ لیکن ایسے وشیشن متعدد ہو سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر جب ہم ایک نوجوان کا خیال کرتے ہیں جس کو ہم ایک بچے کے طور پر بھی جانتے تھے۔ یہ وشیشن جو عمر کے فرق کی وجہ سے ایک کے بعد ایک نظر آتے ہیں لیکن وہ اس فرد کی وحدت سے باہر نہیں ہوتے۔ ایسی عینیت نہ صرف جوہر اور عرض کے درمیان پائی جاتی ہے جس طرح کہ مذکورہ بالا مثالیں سمجھا دے سکتی ہیں بلکہ جوہر اور اس کی تبدیلیوں میں بھی پائی جا سکتی ہے جیسے مٹی اور گھڑا۔ دراصل جہاں کہیں ہم جدا نہ ہونے والے لازم و ملزوم کو محسوس کرتے ہیں وہاں وہ عینیت حاصل ہو جاتی ہے۔

رامانج کے مطابق اس مفہوم میں برہمہ کی وحدت ہی اپنشدوں کا مرکزی مسئلہ ہے۔ اور وہ شنکر کی طرح اپنے طرز فکر کی تائید میں دو قسم کے ہم وزن قضایا کا حوالہ دیتا ہے جو ان اپنشدوں میں واقع ہوتے ہیں۔ ایک تو جیو اور برہمہ کی عینیت کا ایجاب اور دوسرے برہمہ اور مادی عالم کی عینیت کا ایجاب۔ لیکن وہ ان کی تعبیر میں کلی اختلاف رکھتا ہے۔ ان کی تشریح کو بیان کرنے سے پیشتر ہمیں اس نظریہ کے ایک اور پہلو کا مختصر حوالہ دینا چاہیے۔ رامانج کے مطابق جو اشیا بھی ہیں وہ بالآخر خدا کی صورتیں ہیں یا اس کے ظہورات اسی طرح سب نام اسی کے نام ہیں لہٰذا ہر ایک لفظ خدا کا نشان ہو جاتا ہے اور اس کی طرف نشاندہی کرتا ہے۔ الفاظ کی اس گہری اہمیت کو صرف اہل بصیرت ہی تصور میں لا سکتے ہیں اس کے مطابق کوئی بھی لفظ اس کے معمولی معنی کی تعبیر کے بعد اپنے مفہوم کو ختم نہیں کرتا بلکہ اپنے کام کی انجام دہی میں برترین کو پہنچنے تک بڑھتا جاتا ہے دراصل یہ آخر الذکر ہی ہے جس کو لفظ کا اساسی مفہوم تصور کیا جاتا ہے۔ رامانج کی تعبیر کی وضاحت کے لیے اپنشد کا مشہور مقالہ "تت توام اس" کو منتخب کیا جا سکتا ہے اس میں "توام" کا لفظ جو عام طور پر جیو کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ وہ درحقیقت خدا کی نشاندہی کرتا ہے جو کہ جیو کی باطنی ذات (انتریامی) ہے۔ اور جیو اور اس کے ذریعہ اس کا مادی جسم جس کے یکساں طور پر ظہورات ہیں اس میں "تت" کے جو معنی ہیں وہ بھی وہی ہیں۔ لیکن اس میں ایک

مختلف پہلو سے خیال کیا گیا ہے یعنی خدا کائنات کی علّت کے طور پر خیال کیا گیا ہے
جیسا کہ چھاندوگیہ اپنشد میں سیاق عبارت سے ظاہر ہوتا ہے۔ جہاں کہ یہ واقع
ہوا ہے۔ مذکورہ بالا وشسشٹ ادویت کی تشریح کے مطابق تت توام اس سے جو
عینیت مراد ہے اس میں دو مرکبات شامل ہیں۔ ایک تو خدا جو جیووں کے اندر رہنے
والے کے طور پر ہے۔ دوسرے خدا جو عالم خارجی کے سرچشمہ کے طور پر ہے۔ اس
بیان کی انتہائی اہمیت یہ ہے کہ اگرچہ عالم خارجی اور انفرادی ارواح حقیقی اور
مختلف ہیں۔ لیکن وہ قائم بالذات وجود جس میں یہ دونوں شامل ہیں ایک ہی ہے
وہ خدا کے ساتھ ابدی ہیں لیکن اس سے باہر نہیں۔ اس مسئلے کی ادویتی تعبیر میں
"وشیش" یا ماتحت عناصر کی وجہ سے جو فرق نظر آتا ہے اس کو دکھاوا سمجھ کر
مسترد کر دیا جاتا ہے۔ اگرچہ جیسا کہ ہم نے واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس
حیثیت سے کوئی بھی عینیت اس مفہوم میں نہیں لی جا سکتی ہے۔ یہاں فرق سے
انکار نہیں کیا جاتا اور ساتھ ہی ساتھ کل کی عنصری وحدت کی توثیق کی جاتی ہے۔

یہ تو صاف ظاہر ہے کہ رامانج جوہر اور عرض کے درمیان فرق کو تسلیم کرتا ہے
لیکن اوصاف میں مزید فرق نہیں بتایا گیا، جیسا کہ نیائے۔ ویشسشک میں گن، کرم
جاتی وغیرہ میں ظاہر کیا گیا ہے یعنی جو جوہر سے مختلف ہے۔ اس لحاظ سے اس کی
خاص قسمیں صرف دو ہیں۔ جن میں سے دوسری قسم "ادرویہ" ہمیشہ اور لازمی طور
پر پہلے کی یعنی "درویہ" کی محتاج ہے۔ اگرچہ اس بے نظیر نسبت کے نتیجہ کے
طور پر جو ان دونوں میں پائی جاتی ہے ان میں سے کوئی بھی ایک دوسرے سے
علیحدہ نہیں ہے۔ نہ ایسا خیال بھی کیا جا سکتا ہے۔ "ادرویہ" دس ہیں۔ ان میں
سے پانچ تو عناصر کی صفات ہیں مثلاً آواز وغیرہ۔ اور تین گن جو مخصوص مفہوم
میں ست۔ رج اور تم کہلاتے ہیں اور مادہ (پرکرتی) یا "اچت" کی خصوصیات
ہیں۔ باقی دو میں سے ایک ادرو "شکتی" یا قوت ہے۔ یہ علتی جوہر کا خاصہ ہے
جس کی وجہ سے وہ معلولات کو پیدا کرتی ہے مثلاً مٹی میں صورت پذیری۔
مقناطیسی میں قوت کشش آگ میں جلانے کی صلاحیت۔ دسواں ادرویہ "سموگ"
ہے جس سے مراد نیائے۔ ولیشیشک کی طرح خارجی نسبت ہے جیسی کہ صراحی اور

میز کے درمیان پائی جاتی ہے۔

اس نظام میں صرف "ادرویہ" ہی درویہ" سے مختلف نہیں ہیں۔ بلکہ دردوں میں بھی آپس ہی اختلاف پایا جاتا ہے۔ دشششٹ ادویت کے تصور کے مطابق "درویہ" وہ جوہر ہے جو کسی تبدیلی کی بنیاد کے طور پر کام آسکے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ راماںج "بریمہ پرینام واد" یاست کاریہ واد" کو ماننے والا ہے۔ لیکن صرف صفی عناصر (وشیشن) ہی تبدیل ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ سے مرکب کل (دشنشٹ) کے متعلق بھی کہا جاتا ہے کہ اس میں تغیر و تبدل ہوتا ہے۔ جوہری عنصر (وشنشٹ) اپنے آپ میں غیر متبدل ہے۔ ایشور جیو وشیشہ کے طور پر خیال کیا جاتا ہے، غیر متبدل ہے اور اس طرح روح بھی۔ لیکن ان سے تعلق رکھنے والا" دھرم بھوت گیان" بدلتا رہتا ہے۔ مادہ جو قطعاً وشیشن کے معنی میں استعمال ہوتا ہے وہ خود بدلتا ہے اور یہ پہلے ہی بتایا گیا ہے کہ اس میں اور اس کے تغیرات جو فہرست ہے جیسے مٹی اور گھڑے میں ہے اس کو" اپرتھک سدہی" کہتے ہیں لیکن اگر ہم مٹی کے ڈھیلے پر غور کریں جس کو یہاں گھڑے کی مادی علت سمجھا جاتا ہے توان دونوں کے درمیان نسبت کو عینیت یالا غیر بیانی کہا جاتا ہے۔ ان دو کے درمیان جو کچھ بھی فرق ہے اس کی تادیل کر دی جاتی ہے۔ چونکہ مادہ تو بالکل وہی ہے اگرچہ اس کو تشکیل دینے والے حصوں کے رجحان میں تبدیلی ہوتی ہے۔ جڑ میں پرکرتی اور کال یعنی زمان شامل ہیں۔ اور اجڑ میں دھرم بھوت گیان۔ نقیہ وبھوتی، یا شدھ ستوا، جیو اور ایشور شامل ہیں۔ اب ہم ہر ایک کے بارے میں تھوڑی تشریح کریں گے۔

پرکرتی ——— یہ جیو کے رہنے کی جگہ ہے اور اس وجہ سے یہ خود ایشور کا مکان تھے۔ زمین بہشت سے کھچا کھچ بھری پڑی ہے اور ہر ایک معمولی جھاڑی خدا سے روشن ہے" اس نظام میں پرکرتی کے تصور کو ہم بہتر طریقے پر سمجھ سکیں گے سانکھیہ کی پرکرتی سے کئی ایک باتیں اس میں مشترک ہیں۔ لیکن خاص اختلافات یہ ہیں۔

ا۔ سانکھیہ میں ست۔ رج اور تم یہ تین گن پرکرتی کو تشکیل دینے والے اجزا کہے جاتے ہیں۔ اور پرکرتی محض ان گنوں کی ایک مرکب ہے۔ اس کے برعکس یہاں

گنوں کو اس کے خاصیت میں داخل کیا جاتا ہے تاکہ وہ مختلف رہیں اگرچہ اس سے غیر منفک ہیں۔

۲۔ سانکھیہ کی پرکرتی غیر محدود ہے لیکن یہاں "نیتہ وبھوتی" سے ایک پہلو میں اس کو محدود کردیا جاتا ہے۔

۳۔ سانکھیہ میں پرکرتی نظری طور پر پرش سے الگ اور آزاد ہے۔ لیکن یہاں وہ روح یا ایشور کے مختلف قابو میں ہے۔ ان کے درمیان نسبت کو "اپرتھک سدھی" کہتے ہیں۔ تاکہ دونوں میں سے کوئی بھی ایک دوسرے سے علیحدگی کو قبول نہ کرے اس تفریق کی وجہ سے رامانج کی پرکرتی کا تصور سانکھیہ سے کہیں افضل تر ہے۔ پرکرتی سے جو ہستیاں ارتقا پاتی ہیں اور ارتقائی ترتیب جو قبول کی جاتی ہے وہ بالکل سانکھیہ کی طرح بیان کی جاتی ہے۔

۲۔ کال ـــــ زبان کو یہاں حقیقی خیال کیا جاتا ہے لیکن اس کو خالص حقیقت یا برہمہ سے باہر نہیں سمجھا جاتا اگرچہ یہ اس میں جذب نہیں ہوجاتا۔ اس لیے وہ اپنے آپ قائم اور باقی نہیں رہتا جیسا کہ نیائے۔ ویشیشک کے مطابق سمجھا جاتا ہے۔ اور نہ تو یہ پرکرتی کا ایک پہلو ہے جیسا کہ سانکھیہ میں خیال کیا جاتا ہے۔ زمانہ جو پرکرتی کا گویا کہ رفیق ہے اس میں بھی تبدیلیاں ہوتی ہیں یا ارتقا رونما ہوتی ہے۔ لمحات اور دن وغیرہ اس سے ارتقا پائے ہوئے ہیں۔ زماں کے برعکس مکان پرکرتی سے حاصل کیا جاتا ہے۔ اور اس سبب اعلیٰ ترین حقیقت میں شامل ہوتا ہے زمان اور پرکرتی میں سے کسی ایک کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان میں سے کون مقدم ہے۔ لیکن پرکرتی کے مقابلے میں ضرور مقدم ہے۔

۳۔ دھرم بھوت گیان ـــــ یہ جیو یا ایشور کی سیرت کو بیان کرتا ہے۔ اور جیسا کہ اس کا نام ظاہر کرتا ہے یہ ہمیشہ ان کے مقابلے میں ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ اور ان کے درمیان ایک غیر منفک نسبت پائی جاتی ہے۔ اس کا تصور دوتر اور گن دونوں طرح سے کیا جاسکتا ہے "درویہ" اس مفہوم میں کہ انقباض اور پھیلاؤ کے ذریعہ یہ تبدیلی کی بنیاد ہے اور گن اس حیثیت سے کہ وہ لازمی طور پر درویہ یعنی جیو یا ایشور کا محتاج ہے۔ اور بذاتِ خود قائم نہیں رہ سکتا۔ وہ ممکن الادراک

ہے جیسا کہ نیائے - ویشیشک میں خیال کیا جاتا ہے ۔ لیکن کسی دوسرے گیان کے ذریعہ نہیں، بلکہ بذات خود اس لیے کہ وہ ستور بالذات ہے اور خود کو ظاہر کرتا ہے اگرچہ وہ خود آگاہ نہیں ہو سکتا ۔

۴ ۔ نیتیہ وبھوتی ——— ہم نے دیکھا ہے کہ پرکرتی تین گن سے مختلف ہے ۔ اگر ان میں سے ہم " تم اور رج " کو خارج کر دیں ۔ اور یہ تصور کر سکیں کہ وہ صرف " ستوا " سے متصف ہے تو ہمیں معلوم ہو سکتا ہے کہ " نیتیہ وبھوتی " کیا ہوتی ہے ۔ اور غور کر سکتے ہیں کہ کیوں اس کو شدھ یا خالص ستوا کہا جاتا ہے ۔ اس عجیب امتیازی خاصہ کی بدولت اس کو مادی (جڑ) خیال کرنا ختم ہو جاتا ہے ۔ اور یہ غیر مادی (اجڑ) پاکیزہ تر پرکرتی ہے ۔ ایک قسم سے فوق العفرت ہے لیکن چونکہ تینوں گن پرکرتی کے دوامی اوصاف یا خاصیتوں کے طور پر نمائندگی کرتے ہیں اور سانکھ کی طرح پرکرتی کو تشکیل دینے والے اجزا نہیں کہلاتے ۔ اس لیے یہ قیاس کرنا ذرا مشکل ہو جاتا ہے کہ کس طرح ان میں سے صرف ایک کو ہی اس کی خاصیت خیال کیا جائے جب کہ دوسرے دو کا نمایاں فرق مٹا دیا جاتا ہے ۔ اس کے علاوہ اس تشریح کے مطابق پرکرتی اور نیتیہ وبھوتی چونکہ " ستوا " کی ایک مشترکہ خصوصیت رکھتی ہیں، اس لیے اس حد تک پرکرتی کو بھی غیر مادی ہونا پڑے گا ۔ اس صورت میں " اجڑ " کی قسم سے اس کی بالکل علیحدگی فی الجملہ درست نہ ہو سکیگی ۔ ان اختلافات کی تشریح کی ضرورت شاید اس لیے ضروری ہے کہ وہ نظام اپنی تفصیلات کے لیے کسی دائرہ کے اندر محدود نہیں ہے ۔ اور اس نے بعد کے وشسٹشٹ ادویت کے حامیوں کو دو قسم کے ستو گن میں فرق معلوم کرنے کی ترغیب دی ۔ اور یہ واضح کیا کہ وہ بالکل مختلف ہیں ۔ اس اسم پہلو کے سوائے نیتیہ وبھوتی اور پرکرتی دونوں ملتی جلتی ہیں ۔ مختصراً اس کو ایسا مادہ کہنا چاہیے جس سے کہ معیاری کائنات کی اشیا اور ایشور اور مکت روحوں کے اجسام تیار کیے جاتے ہیں ۔ یہ ایسا مادہ ہے جس میں تبدیل پذیری نہیں ہے ۔ اور خدائی تجربے کی تکمیل کے لیے ایک مناسب ذریعہ بیان کیا گیا ہے ۔ نتیہ وبھوتی کے حلقہ اثر کو پرکرتی اگرچہ نیچے محدود کر دیتی ہے لیکن اوپر تو وہ غیر محدود ہے ۔ یہ فرض کیا جاتا ہے کہ ویکنٹھ جس کو بہشت

کہا جاتا ہے اس کے صرف ایک حصّہ کی جگہ کو گھیرتا ہے۔ اگرچہ نیتہ و بھوتی اور پرکرتی
میں ایک سخت حدبندی کی جاتی ہے۔ لیکن آخرالذکر اول الذکر کے حلقہ میں پائی
جاتی ہے۔ شال کے طور پر ان دیوتاؤں کی مقدس مورتیاں جو سری رنگم جیسے مقدس
مقامات میں پوجی جاتی ہیں۔ ان کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ مادہ ان کے
اندر سے آخر تک سرایت کیے ہوئے ہے۔ لیکن اس کا عکس واقع نہیں ہوسکتا۔
اور پرکرتی نتیہ و بھوتی کے حلقہ میں مداخلت نہیں کرسکتی۔

۵۔ جیو — یہ روحانی جوہر ہے۔ اور دھرم بھوت گیان "سے اسکا ہمیشہ
کا ربط و تعلق ہے اس لحاظ سے اس کی بنیادی نسبت خدا کے ساتھ مشتمل ہے۔
ادویت کی طرح یہاں جیو کو محض انفرادی تجربہ کی وحدت کے طور پر فرض نہیں
کیا گیا ہے۔ بلکہ یہ ایک ابدی حقیقت ہے۔ موکش کی قدرتی حالت میں اس کا
گیان زیادہ سے زیادہ وسیع ہوکر کل مکان کی انتہاؤں کو پہنچ جاتا ہے۔ اور اس
وقت کوئی شئے ایسی نہیں رہتی جس کا وہ ارادہ نہ کرسکے۔ من حیث الکل سنسار
میں گیان کم و بیش حاصل کیا جاتا ہے۔ لیکن کبھی بھی یہاں تک کہ گہری نیند
میں بھی وہ غائب نہیں ہوتا۔ البتہ اس کے فرض کی انجام دہی اس وقت موقوف
ہوجاتی ہے اور اس لیے اشیا کو ظاہر نہیں کرتا۔ گیان سے علیحدہ طور پر خود
جیو کو ایک ذرہ کی قدوقامت کا یا روحانیت کا محض ایک نقطہ نور خیال کیا
جاتا ہے۔ اور اس کے کام کی انجام دہی ان مقامات پر جہاں کہ وہ نہیں ہوتا
" دھرم بھوت گیان " کے پھیلاؤ اور انقباس سے ممکن بنائی جاتی ہے۔ یہ اگرچہ
اصلیت میں جوہر واحد ہے لیکن ذہانت میں غیر محدود ہے۔ جیو محض حساسیت
ہی نہیں بلکہ روحانی مسرت بھی ہے۔ اس کی نوعیت کا یہ پہلو بھی سنسار میں کم و بیش
تاریک ہی رہیگا۔ مکتی حاصل ہونے پر بھی اس کا مکمل ظہور ہوتا ہے۔ جاننے یا
تجربہ حاصل کرنے کی اس کی استعداد میں یہ گھٹائی ہوئی مقدار تو صرف عارضی
ہے۔ چونکہ جب یہ مکت ہوجاتا ہے تو اس کا علم کل اور مسرتِ ابدی اپنی اصلی
حالت پر آجاتی ہے۔ گویا جیو پرکرتی سے حاصل کیے ہوئے اپنے مادی جسم اور
اس سے اس خلیج کی تشریح ہوجاتی ہے جو اکثر انسان کے معیاری توقعات اور

اس کی واقعی حیات کو جدا کر دیتی ہے۔ جو کثیر التعداد ہیں۔ ان میں ایک تو وہ ہیں جو یہاں قید و بند کی تکلیف میں مبتلا ہیں۔ وہ ہیں جنھوں نے مکتی حاصل کر لی ہے۔ لیکن یہاں ان کے علاوہ یہ نظریہ تسلیم کرتا ہے کہ "تنیہ" جیو بھی ہیں۔ یعنی وہ جیو جو کبھی قید و بند میں گرفتار نہیں ہوئے۔ ہر ایک جیو در حقیقت "کرتا" بھی ہے اور "بھوگتا" بھی ہے۔ یعنی کام کرتا ہے اور نتائج سے لطف اندوز بھی ہوتا ہے وہ آزاد بھی ہے۔ لیکن یہ فرض کیا جانا چاہیے کہ اس سے تعلق رکھنے والی آزادی میں مداخلت کیے بغیر ہی ایشور جو اس کا باطنی اور ازلی حکمران ہے جیو کو اپنے قابو میں رکھتا ہے۔

۶۔ ایشور ـــــ ایشور کی ماہیت میں بھی روحانیت یا ذہانت داخل ہے۔ وہ ایسی روحانی مسرت کا جوہر ہے جس پر کوئی سبقت نہیں لے جا سکا۔ جیو کی طرح اس میں بھی دھرم بھوت گیان ہے۔ جس کی تبدیلیاں اس کی متعدد نفسیاتی کیفیات کو تشکیل دیتی ہیں۔ لیکن چونکہ وہ ہر جگہ موجود ہے اس لیے در حقیقت اس صورت میں ایسی مدد کی کوئی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ اور اس کے مفروضہ سے خاص طور پر یہ مدعا لیا جاتا ہے کہ وہ اپنے اندر کے جوہر کی استقامت حاصل کرتا ہے ایشور کی اصطلاح دوہرے مفہوم میں استعمال ہوتی ہے۔ پہلے تو وہ اپنی تمام روحانی اور مادی عناصر پر مشتمل کل کائنات کی قائم مقامی کرتا ہے۔ اس مفہوم میں ایشور کو علت معلول کے طور پر دو مدارج میں خیال کر سکتے ہیں۔ فنا کے وقت وہ صرف علت کے طور پر قائم اور باقی رہتا ہے۔ اور کل کائنات اسمیں پوشیدہ طور پر موجود رہتی ہے۔ فنا کے وقت جو پوشیدہ رہتا ہے وہ تخلیق کے وقت ظاہر ہو جاتا ہے لطیف مادہ کثیف ہو جاتا ہے۔ اور ارواح اپنے "دھرم" بھوت گیان" کو پھیلا کر گذشتہ اعمال کی مناسبت سے مادی اجسام کے تعلق میں داخل ہوتی ہیں۔ علتی صورت تمام ان اشیا کو اپنے اندر شامل رکھتی ہے جو تخلیق کی نشو و نما کے لیے ضروری ہے۔ اس لحاظ سے ایشور ہی ایک کامل علت ہے۔ دوسرے الفاظ میں خدا مختار فعل ہے۔ اور کائنات اس کے اندر سے بغیر کسی خارجی قوت عمل کے نشو و نما پاتی ہے۔ چونکہ وہ کائناتی تنوع میں نشو و نما پاتا ہے اس لیے اس کو ہر جگہ

کہا جاتا ہے اور اگر ایسا ہوا تو خدا میں تبدیلی کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ جو اپنشدوں
کے مروجہ تعلیم کے خلاف ہے۔ لیکن رامانج اس مشکل کا ایک حل پیش کرتا ہے کہ
تبدیلی کو ثانوی طور پر سمجھنا چاہیے خدا اپنے آپ میں تو کبھی تبدیلی محسوس نہیں
کرتا۔ لیکن تبدیلی صرف ان ہستیوں کی وجہ سے معلوم ہوتی ہے۔ جو کل میں ادراک
کی جاتی ہیں اور جن میں وہ احساس پیدا کرنے والے اصول کے طور پر رہتا ہے
لیکن یہ سمجھنا آسان نہیں ہے کہ جب اس کی غیر منفک صفات تبدیل ہو رہی ہیں تو
وہ کس طرح غیر متغیر قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ یہ ایشور
خود ہی تبدیل پذیر کائنات کا غیر متغیر مرکز سمجھا جاتا ہے۔ ایسا ایشور بے شک اپنے
آپ اکیلا وجود نہیں رکھتا۔ لیکن پھر بھی یہ جائز ہے کہ تفریق کی جائے چونکہ جب الوجود
میں "وشیش" یا مادی عناصر کی طرح "وشیشہ" یا جوہری عنصر حقیقی اور بنیادی ہے
پہلے مفہوم میں ایشور کو رامانج کے تصور کے مطابق مطلق سمجھنا چاہیے۔ اور دوسرے
مفہوم میں وہ انتریامی اور جو کچھ بھی موجود ہے اس کے اندر موجود ہے خواہ وہ
روح ہو یا مادہ۔

یہ مطلقی طرزِ فکر جس کی اساس خاص طور پر اپنشدوں پر ہے اس نظام میں
اس کو خدا پرستی کے مسلک کی تفصیلات کے ساتھ وابستہ کر دیا گیا ہے۔ جو تاریخی
نقطۂ نظر سے ایک مختلف مآخذ کی قدامت تک پہنچتا۔ اس منزل ارتقا میں ایشور
کو مکمل طور پر شخصی خیال کیا جاتا ہے۔ اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ گنہگاروں پر رحم
کرتا ہے۔ اور رحم کرنے کے لیے وہ اپنی مرضی کو کام میں لاتا ہے فیض رسانی دراصل
اس کی نمایاں خصوصیت ہے وہ "نارائن" یا واسدیو" کے نام سے پکارا جاتا ہے۔
واسدیو کے لقب سے یہ پتہ لگتا ہے کہ اس نظام میں بھاگوت مذہب میں سے لیے
ہوئے عناصر موجود ہیں۔ اس کو "پر" یا برترین بھی کہا جاتا ہے۔ اس شکل میں وہ
اپنی آخری جائے پناہ "ویکنٹھ" میں رہتا ہے اور نتیہ وبھوتی کے حلقہ کے ایک
گوشے میں سکونت رکھتا ہے۔ وہ اپنے بھگتوں کی مدد کرنے کے لیے اپنے آپ کو
مختلف طریقوں سے ظہور میں لاتا ہے۔ ان میں سے ایک بہت اہم طریقے کو "ویوہا"
کہا جاتا ہے۔ یہ چہار چند ہے۔ واسدیو۔ سنکرشن۔ پردیومن۔ انرود،

واسدیوان کے خاص نام ہیں ۔ اور ایشوران میں مختلف لباس میں نظر آتے ہیں ۔ دوسرا طریقہ جس میں وہ اپنے کو برترین ظاہر کرتا ہے اس کو اوتار کہا جاتا ہے جس کو سب ہی لوگ جانتے ہیں ۔ ان اوتاروں کو "وُمیں بھو" کہا جاتا ہے ۔ ان کے سوائے ایک اور بھی ظہور ہے ۔ اس کو "انتریامی" کہا جاتا ہے ۔ اس کی موجودگی سب چیزوں کے اندر مشترک طور پر پائی جاتی ہے ۔ اور جو دوست کی طرح ان کی رہنمائی کرتا ہے ۔ بحیثیت اس ایکشورنے اجتماعی کو تشکیل دی ہے ۔ اور ایک صورت اختیار کیے ہوئے ہے ۔ اس کو مذکورہ بالا صورتوں سے علٰحدہ رکھنا چاہیے جس کا وہی نام ہے اور وہی جوہر ہے یا سروپ ہے جیسا کہ برہمہ آرنیک اُپنشد میں بتایا گیا ہے ۔ ان ظہورات میں ایک آخری ظہور کو "ارچاوتار" کہا جاتا ہے جو متبرک مورتیوں کی طرح ہے جس کی پوجا سری رنگم جیسے مقدس مقامات میں کی جاتی ہے ۔

راماتج کے زمانے میں وشیشٹومت اپنے پورے کمال کو پہنچ گیا تھا ۔ اور ایک عملی مسلک کی طرح اس نے بیشک انسانی ضروریات کی بہترین طریقہ پر خدمت کی اور اپنے مذہب کی جماعت میں بہت سے مشہور سنتوں کو پیدا کیا جن کی عارفانہ قوتیں قابل ستائش تھیں لیکن اپنشدوں سے اس کو تائید حاصل نہیں ہوئی ۔ اور ایسی تائید کا فقدان شنکر کی خاص طرز کی تشریح کے بعد اور بھی نمایاں ہو گیا ۔ اس ضروری تائید کے حاصل کرنے کے لیے وشسشٹ ادویت میں جدوجہد کی گئی تھی ۔ چنانچہ ان دو تعلیمات کے درمیان اس ترکیب کی طرف ترغیب دلانے والی ایک عملی شدید ضرورت تھی نہ کہ فطری تعلق ۔ اس کے نتیجہ کے طور پر پیدا ہونے والے تناقص کو ہم اس نظام میں مطلق کے تصور کا حوالہ دے کر بہت اچھی طرح سمجھا سکتے ہیں ۔ راماتج مختلف مطلق ہستیوں کو تسلیم کرتا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ دراصل وجود صرف ایک ہی ہے اور وہ ہے وشیشٹ کا جس سے تمام توصیفی عناصر اپنا وجود اخذ کرتے ہیں ۔ اگر یہ تمام ہستیاں وجود کے لحاظ سے ایک ہی ہیں تو یہ سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے کہ کس طرح ان میں پایا جانے والا اختلاف بنیادی ہو سکتا ہے اور جب ادویت کا حامی مطلق میں کثرت کے عناصر کی حقیقت سے انکار کرتا ہے تو وہ اس مستقل وجود کا نہ ہونا مراد لیتا ہے ۔ اگر مذکورہ بالا مشکل

سے گریز کرنے کے لیے ہم یہ فرض کریں کہ ہر ایک وشیش یا مادی عنصر اپنا الگ وجود رکھتا ہے تو مطلق کی مطلقیت غایب ہو جاتی ہے۔ اور اس کو ایک وحدت کے طور پر خیال کرنا مشکل ہو جائے گا یا کسی ثانوی یا مجازی مفہوم میں تسلیم کرنا پڑیگا۔ ایک ہی چارۂ کار جو باقی رہ جاتا ہے یہ ہے کہ مطلق کو تشکیل دینے والی مختلف ہستیوں کے درمیان نسبت کی تعریف اس طرح کی جائے کہ وہ "بھید ابھید" ہے یعنی پیشین گوئی کی جائے کہ ان میں اختلاف بھی ہے اور عینیت بھی۔ لیکن ایسی تشریح منطقی طور پر صحیح ہونے کے باوجود رامانج کو بالکل نامنظور ہے۔ یہ نظام جہاں تک کہ وشیشنو پر مبنی ہے۔ کوشش کرتا ہے کہ روحوں بلکہ مادّہ کے لیے بھی اساسی حقیقت حاصل کی جائے۔ لیکن اپنشدوں کے ساتھ وفاداری اس کو مجبور کرتی ہے کہ اس میں تغیر و تبدل کیا جائے۔ چنانچہ منطقی طور پر اس کے نتیجہ کو غیر تشفی بخش بنا دیتا ہے

ادویت کی طرح یہاں بھی علمی تربیت کا آغاز گیتا کے مفہوم میں کرم یگ سے ہوتا ہے جس سے قلب کی پاکیزگی ہوتی ہے اور صداقت کے علم کے لیے انسان کی تیاری ہوتی ہے۔ لیکن مندرجۂ ذیل بیان سے معلوم ہوگا کہ یہ ادویت سے بالکل مختلف ہے۔ وشیش ادویت کو ممیز کرنے والی تربیت دوسری ہے۔

۱۔ گیان یگ —— اس سے مراد یہ ہے کہ شردں یعنی سننے کے ذریعہ یا کسی خاص گورو کے تحت شاستروں کے مطالعہ کے ذریعہ جیو کی صحیح سیرت کو جاننے کے بعد اس پر دھیان کیا جائے۔ صرف وہی لوگ اس میں داخل ہو سکتے ہیں جنھوں نے کرم یوگ میں کامیابی حاصل کی ہے۔ اس کا مقصد یہ ساکشات کار یا یہ تحقق کرنا ہے کہ کس طرح یہ ذات اپنے مختلف لواحق مثلاً جسم و حواس وغیرہ سے بالکل الگ ہے۔ چونکہ اپنے آپ سے بالکل ایک سمجھ لیتی ہے اور کس طرح ان کے تعلقات روحانی ترقی میں حائل ہوتے ہیں۔ جب یہ لوگ بھل دیتا ہے تو تربیت ختم نہیں ہو جاتی چونکہ رامانج کے مطابق جیو اگرچہ ایک بنیادی واقعہ ہے لیکن وہ بنیادی اصول نہیں ہے۔ شاگرد نے ممکن ہے کہ اپنی ماہیت کو مادّی ماحول کے تعلّق سے متحقق کر لیا ہو۔ لیکن خدا کے تعلق سے اپنی ماہیت کو منکشف کرتے کا مقررہ کام باقی رہتا ہے جو کہ کائنات کا اعلیٰ ترین واقعہ ہے۔ رامانج کے مطابق انسان خدا کا حکم حاصل کیے بغیر صحیح

طور پر اپنے آپ کو نہیں پہچان سکتا اور ایسے علم کو حاصل کرنے کا ذریعہ جو تجویز کیا گیا ہے اس کو بھگتی یوگ کہا جاتا ہے۔

بھگتی یوگ —— یہ تربیت کی بلند ترین منزل کی علامت ہے۔ اس میں ایشور کی ماہیت کے متعلق ایک علمی تیقن کو پہلے ہی فرض کیا جاتا ہے جس کی تعلیم وشسشٹ ادویت میں دی گئی ہو۔ اور صرف وہی لوگ شروع کر سکتے ہیں جو کامیابی کے ساتھ گیان یوگ کی پیروی اس مفہوم سے کر چکے ہیں۔ بھگتی کو یہاں دھیان کے مساوی سمجھا گیا ہے۔ اس لیے اس کو "اپاسنا" یا مراقبہ بھی کہہ سکتے ہیں جس کی تعلیم اپنشدوں میں دی گئی ہے۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ محبت بھی اس میں شامل ہے یہ محض حقیقت کی طرف سختی کے ساتھ ہمہ تن متوجہ ہو جانا نہیں ہے۔ بلکہ شخص ایشور پر بھگتی کے ساتھ دھیان کرتا ہے۔ اس میں ایک دوسرا بھی مفہوم ہے اور وہ بھی جیو کے تصور کا ہی نتیجہ ہے جو اس نظریہ کی نمایاں خصوصیت ہے۔ یعنی جیو کا یہ احساس کہ وہ ایشور کا بالکل محتاج ہے جو کہ کائنات کی واحد قوت ہے۔ اس طرح بھگتی یوگ بھی گیان یوگ کی طرح دھیان پر مشتمل ہے۔ لیکن یہ ایسا دھیان ہے جو بھگتی اور وابستگی کے احساس سے بھر پور ہے۔ تربیت کے اس حصے میں ترقی کے نتیجے کے طور پر وہ چیز حاصل ہوتی ہے جس کو ایشور درشن کہا جاتا ہے۔ موکش یا دائمی نجات اس وقت حاصل ہوتی ہے جب روح بشریت کے امتحان سے قطع تعلقات کر لیتی ہے۔ یہ اس قدیم نصب العین کے مطابق ہے جو مکتی کو آئندہ آنے والی زندگی میں حاصل ہونے والی بتائی جاتی ہے۔ یہاں جیون مکتی کی حیثیت سے کوئی چیز تسلیم نہیں کی جاتی جیسی کہ شنکر کے ادویت میں ہے۔

ادویت سے ایک دوسرا اختلاف یہ ہے کہ کرم کی انجام دہی کی ذمہ داری صرف ابتدائی منزل کی ہی خصوصیت نہیں ہے۔ وہ تو بھگتی یوگ میں داخل ہونے کے بعد بھی جاری رہتی ہے۔ چنانچہ کرم سنیاس کا نصب العین جو ادویت میں بیان کیا جاتا ہے۔ یہاں مسترد کر دیا جاتا ہے۔ انسان کو نیتہ کرم یا غیر مشروط فرائض کو ترک نہ کرنا چاہیے کیونکہ وہ ویدوں کے احکام سے قاصر رہنے کی وجہ سے گنہگار ہو جائے گا اور مکتی سے محروم رہیگا۔ اس کی حد تک خود امانج کمارل سے متفق ہے

لیکن یہاں ایک ایجابی مقصد ہے کہ بھگتی جو شایانِ نجات ہے کرموں کے ذریعہ ترقی کر سکتی ہے اور وجدان میں پختہ ہو سکتی ہو اس لیے اس منزل پر کرموں کی حمایت موضوعی یا پاکیزگی کے لیے نہیں ہے۔ جیسا کہ ابتدائی منزل میں ہے بلکہ روح کی زندگی میں زیادہ سے زیادہ دور ترقی کرنے کے لیے ہے۔ چنانچہ کرم اپنے مقصد کو تبدیل کر کے خاتمہ تک جاری رہیگا کیونکہ یہ عقیدہ ہے کہ ایشور کا بلا واسطہ تجربہ ہو نہیں سکتا قبل اس کے کہ اس زندگی سے کوچ نہ ہو جائے۔ چنانچہ موکش کی تربیت گیان اور کرم دونوں پر مشتمل ہے۔ لیکن صرف گیان ہی مکتی کی راست علت سمجھی جاتی ہے اور کرم کو نقط لوازم سمجھا جاتا ہے نہ کہ ہم پلّہ امداد۔ لہٰذا عمر بھر کرم کی انجام دہی پر اصرار کرنے کے باوجود ادویت کے مانند وِششٹ ادویت "سموچے واد" کی حمایت نہیں کرتا اس مضمون کو ختم کرنے سے قبل ہمیں اس کی اصل غایت کی وسعت کی طرف توجہ مبذول کرنی چاہیے جو کرم کو برداشت کرنی پڑتی ہے۔ کرم میں صرف وہی کرم شامل ہیں جو وید میں تجویز کیے گئے ہیں بلکہ وہ پوجا پاٹھ اور بھگتی کے ساتھ عبادت بھی شامل ہے جو کہ وَیشنو میں تبائی گئی ہے اور جس کو "کریا یوگ" کہا جاتا ہے۔

دوسرے ہندی نظامات کے مانند یہاں بھی موکش کے متعلق یہ خیال کیا گیا ہے کہ یہ دنیاوی طرز زندگی سے آزادی کا نام ہے۔ لیکن اس سے بھی بہت بڑھ کر یہاں عالم بالا کے حلقہ اثر و اختیار میں پہنچ کر ایشور کی موجودگی میں اعلیٰ ترین آنند سے لطف اندوز ہونے کا تصوّر ہے۔ جیو کا ناقص مادی جسم اس وقت کامل جسم میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ مکتی سے مراد یہاں کوئی ایسی حالت نہیں ہے جو جسمانیت یا مادیت سے دور کر دی گئی ہے جیسی کہ کسی ایک نظریوں میں سمجھی جاتی ہے۔ وہ ایک معیاری عالم ہے جس کی تشکیل شدہ ستو اسے کی گئی ہے۔ اس مقام کا ذکر بڑے دلکش انداز میں کیا گیا ہے۔ وہاں ایشور اپنے سفید تخت پر بیٹھا ہوا ہے۔ جہاں اس کی رفیقہ "دلکش" سیوا کرتی رہتی ہے۔ اور انسان کے حق میں سفارش کرتی ہے۔ اس طرح نتیہ اور مُکت قسم کی روحیں بھی سیوا کرتی رہتی ہیں۔ وہ ایک مطلق شانتی اور کمال کا مقام ہے اور وہاں سب کی مسرت ایشور کی مرضی کی پیروی سمجھی جاتی ہے۔ جب ایک مقید روح آزاد ہو جاتی ہے تو وہ اس عالم

علوی کو لے جائی جاتی ہے، جہاں سب اس کا استقبال کرتے ہیں اور آخر میں ایشور اس کو اپنا سمجھ کر قبول کرتا ہے۔ اس روحانی سیاح کی فتح کا سفر اور ایشور کے تحت تک پہنچ جانے کا بیان "کوشتکی اپنشد" کے پہلے باب میں دیا گیا ہے۔

مکتی حاصل کرنے کا یہ ایک طبعی یا باقاعدہ ذریعہ ہے۔ لیکن اس کی پیروی کرنے والے شخص کو ہندو سماج کی تین اعلیٰ ذاتوں میں سے کسی ایک سے تعلق رکھنا پڑتا ہے کیونکہ اس کے متعلق ایسے ہی لوگ ہوتے ہیں جو ویدوں میں اور اپنشدوں کی تعلیم حاصل کر سکیں۔ اس لیے تربیت کا یہ سلسلہ جواب تک بیان کیا گیا ہے وہ اپنی فائدہ مندی میں بہت زیادہ محدود ہے۔ اس لیے وششٹ ادویت اس کے ساتھ ساتھ خدا تک پہنچنے کا ایک دوسرا راستہ تسلیم کرتا ہے جس کی پیروی ذات پات کی تفریق کے بغیر کوئی بھی کر سکتا ہے۔ اس کو "پرپتی" کہا جاتا ہے، یہ لفظ "پرپد" سے اخذ کیا گیا ہے جس کے معنی ہیں "سہارا لینا" یا پاکیزگی کے ساتھ سر تسلیم خم کرنا۔ اور اس عقیدہ کو پیش کرتا ہے کہ مکتی بلا استحقاق خدا کی مہربانی سے حاصل ہوتی ہے۔ اس کو "شرناگتی" یا اپنے کو ایشور کے رحم و کرم پر چھوڑ دینا کہا جاتا ہے۔ یہ مطلق تفویضِ ذات پر مشتمل ہے۔ اس سے ایشور کے ارادہ کی پیروی کرنے اور اس کی اغراض میں شامل نہ ہونے کے عزم کا اظہار ہوتا ہے۔ اس میں یہ عقیدہ رکھا جاتا ہے کہ وہی بچا لیگا۔ اس سے مدد طلب کی جاتی ہے اور کسی سے نہیں۔ اور اس کی آتما بالکل انکساری کے ساتھ اطاعت قبول کر لیتی ہے۔ سخت سے سخت تکلیف میں بھی راضی برضا رہنے کی صورت میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ فوراً نجات دلانے والا ثابت ہوتا ہے۔ ایک لمحہ کی بھی سنجیدگی اور خلوص کو کافی سمجھا جاتا ہے۔ اور اس سے بھی وششٹ ادویت کے حامی کی نظر میں بھگتی کی تربیت کے ایک طویل اور محنت کش طریق عمل کے اوپر فوقیت دیے جانے کی تصدیق ہوتی ہے۔ راما نج نے سب کی دسترس میں نجات کے اس ذریعہ کو اپنے نظریہ میں شامل کر کے اپنی وسیع مقبولیت کا ثبوت دیا ہے جس کا وہ ہمیشہ مستحق رہا ہے اور تاریخی جماعتوں کی سماجی اصلاح جو اس کی وجہ سے ہوئی ہے۔ تاریخ ہند میں ایک عظیم قدر و منزلت رکھتی ہے۔ لیکن وششٹ ادویت کے اس پہلو پر

بالتفصیل بحث کرنا ہمارے مقصد سے خارج ہے۔ راما نج پرپتی کو اس قدر اہمیت دیتا ہے کہ اس کو وہ بھگتی کی آخری منزل کے لیے بھی لازمی قرار دیتا ہے۔ وہ اس کی تائید کرتا ہے کہ بھگتی ایک قسم کے گیان کی نمایندگی کرتی ہے اس لیے اس کا اپنشد کے طرزِ فکر سے کوئی تصادم نہیں ہے کہ گیان ہی مکتی کا ذریعہ ہے، یہ ایسی تشریح ہے جو صرف "پرپتی" کے ذریعہ لازم بتائی جاتی ہے۔ اور رویدانت کی نسبت ویشنومت کی نمایاں خصوصیت ہے۔ اس تعلیم میں اس کو نمایاں رتبہ دیے جانے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں کامل اخفائے ذات کی ضرورت ہے خواہ وہ شخص تربیت کا کوئی بھی سلسلہ اختیار کرے۔ راما نج شوق اور جوش کے ساتھ شخصی وجود کے استقلال کی حمایت کرنے کے باوجود ایک ایسی ذہنی کیفیت کی سعی کی سفارش کرتا ہے جس سے ایک شخص عملاً یہ محسوس کرے کہ اس کی شخصیت کا گویا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔